COMMENTATIONES ORDINIS PHILOLOGORUM UNIVERSITATIS LITUANAE.
LIB. III, 4

V. SESEMANN.

# Studien zum Erkenntnisproblem

## II.



Humanitarinių mokslų Fakulteto Raštai. III. t., IV sąs.

Kaunas ** Valstybės Spaustuvė ** 1927

V. SESEMANN.

# Studien zum Erkenntnisproblem

## II.




Humanitarinių mokslų Fakulteto Raštai. III t., IV sąs.

Kaunas ** Valstybės Spaustuvė ** 1927

# Rationales und Irrationales.

1.

Das Problem des Irrationalen ist wohl so alt wie die Philosophie selbst. Und immer ist es für die Philosophie ein experimentum crucis gewesen. Schon in der ältesten griechischen Spekulation taucht es auf, anfangs noch in halb mythischer Verkleidung. Freilich trägt es hier noch nicht den Charakter eines Erkenntnisproblems. Der realistischen Einstellung der ältesten Naturphilosophie entsprechend hat es zunächst eine rein ontologische Wendung. Das Irrationale ist hier das Unbegrenzte, das Form- und Masslose, der noch qualitäts- und bestimmungslose Stoff oder Raum, der erst durch die Grenze, die Zahl, das Mass geformt und zur Bestimmung gebracht wird. Und erst durch diese Formung und Bestimmung gelangt er zum Sein, gewinnt er teil am „Kosmos“. Dies Apeiron ist daher ein rein Negatives (mē on), es äussert sich nur in dem Widerstand, den es der Formung und Begrenzung entgegensetzt. Als Negatives wird es daher auch nur negativ gewertet. Es ist zugleich das Böse, das Hässliche, die Ursache aller Unvollkommenheit. Das ist die Auffassung, welche für die gesamte antike Philosophie massgebend ist, sie bildet das Gestaltungsprinzip für den klassischen Stil des griechischen Rationalismus. Die ontologisch-ethische Bedeutung geht der gnoseologischen immer voraus. Unerkennbar ist das Apeiron (die Materie) nur deshalb, weil sie ein Alogon darstellt, d. h. weil sie an sich der Vernunft bar, dem Logos entgegengesetzt ist. Erst mit der platonischen Philosophie beginnt eine wesentlıche Stilwandlung, die sich endgültig im Neuplatonismus und in der platonisch-beeinflussten Spekulation der Kirchenväter durchsetzt. Galt das Irrationale bisher als die untere (negative) Grenze des Seins und des Wertreiches, so gewinnt es jetzt eine neue, ja entgegengesetzte Bedeutung: es tritt jetzt als obere positive Grenze auf, hinter der sich der absolute Urgrund des Kosmos und seiner Prinzipien, des Wahren, Schönen und Guten, birgt. Der Urgrund ist nicht nur ein Über-sein, ein Über-wert, sondern auch ein Ueber-vernünftiges. — Diese zwei Bedeutungen des Irrationalen als unterer und

oberer Grenze des rationalen Seins beherrschen auch die gesamte spekulative Philosophie der folgenden Zeiten bis auf Kant und teilweise auch über Kant hinaus, soweit wenigstens die platonischen Traditionen im philosophischen Denken weiter leben, und das Irrationale als selbständiges Problem in das Blickfeld des reflektierenden Bewusstseins tritt. Innerhalb der Sphäre des empirischen, der menschlichen Erkenntnis adäquaten Seins gilt jedoch das Rationale nach wie vor als Träger aller Realität und aller positiven Werte. In dem Begriff des Uebervernünftigen steckt freilich die Möglichkeit einer anderen, über den antiken Rationalismus hinausgehenden Auffassung. Ist der absolute Urgrund ein Irrationales, so kann ja dieses Ueber-vernünftige nicht bloss eine unendliche Vernunft, einen intellectus infinitus bedeuten, sondern auch etwas schlechthin Irrationales, was mit der Vernunft überhaupt nicht vergleichbar, nicht kommensurabel ist. Und wenn dem so ist, und das Irrationale zugleich der Urquell des Rationalen sein soll, dann kann sich eben dieses A-rationale auch in der Sphäre des endlichen Seins geltend machen und das Rationale mit Momenten, die ihm wesensfremd sind, durchsetzen. Das erste Motiv kommt in der Gotteslehre der Gnostiker, und in den spekulativen Richtungen der mittelalterlichen Mystik zum Ausdruck, es wird dann bei I. Böhme weiter ausgestaltet und wirkt in der Schellingschen Religionsphilosophie als leitender Gedanke fort. — Das zweite mit ihm innerlich verbundene Motiv findet seinen Ansatzpunkt in dem zentralen Begriff der christlichen Dogmatik — dem Begriff der Gottmenschlichkeit. Zwar ist der Gottmensch der fleischgewordene Logos; aber er ist doch auch mehr als das. Er ist die göttliche Liebe, die sich in der für die Vernunft nicht fassbaren Gnade offenbart. Und der göttlichen Gnade steht im Menschen selbst, sofern auch er am Gottmenschentum Anteil hat, — ein ebenso Unfassbares und Arationales gegenüber — die Freiheit, die — der christlichen Auffassung gemäss — noch etwas ganz anderes als die antike Selbstbestimmung der Vernunft bedeutet. — Allein, so grundlegend auch diese Motive sind, so haben sie doch den Stil des philosophischen Denkens nicht wesentlich beeinflussen können. Dominierend bleibt immer die rationalistische Denkweise. —

Freilich erfährt der Begriff des Rationalen selbst mit der Zeit nicht unwesentliche Wandlungen; und es wäre für die geschichtsphilosophische Forschung eine durchaus dankbare Aufgabe diesen Wandlungen im Einzelnen nachzugehen und ihre Gründe zu erforschen. Noch steht ja eine solche Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Vernunftbegriffs in der Philosophie aus. So ändert sich z. B. die Stellung des philosophischen Denkens zum Begriff des Unendlichen. Seit der Renaissance gilt er nicht mehr als ein spezifisch Irrationales. Er findet in den Naturwissenschaften als methodisches Mittel des rationalen Denkens Verwen-

dung. — Philosophisch noch bedeutsamer ist die Kantische Entdeckung der synthetischen Funktionen der Vernunft. Sie hat dazu geführt, dass die Vernunft im nachkantischen Idealismus schon ein wesentlich Anderes ist als bei den Rationalisten des 17-ten u. 18-ten Jahrhunderts. Sie hat Momente in sich aufgesogen, die früher als der ratio mehr oder weniger wesensfremd galten. Dank dieser Inhaltserweiterung und Inhaltsänderung konnte die Vernunft in ihrem Ausser-sich-sein, als Unbewusstes, zum schöpferischen Prinzip der Natur werden. Nur aus dieser eigentümlichen irrationalen Deutung der Vernunft ist es zu verstehen, wie in der Philosophie Schopenhauers der Kantische erkenntnistheoretische Idealismus sich mit einer irrationalen Willensmetaphysik hat verbinden können. Seit Schopenhauer hat dann der Irrationalismus in der spekulativen Philosophie immer mehr Boden gewonnen. Freilich wird er in seinen modernen Ausgestaltungen (bei E. v. Hartmann, Bergson, teilweise auch M. Scheler u. a.) auch ncch von einer anderen Quelle gespeist; das sind die positiven Naturwissenschaften und vor allem die Biologie, die dank ihrer glänzenden Entwicklung im Laufe des XIX Jahrh. für das philosophische Denken eine immer grössere Bedeutung gewinnt.

Das richtige Verständnis für die ungeheure Tragweite des Irrationalitätsproblems ist jedoch nicht durch diese Wandlungen im Vernunftbegriff geweckt worden, sondern vor allem dadurch, dass Kant das Irrationalitätsproblem von seiner ontologischen Belastung freigemacht und es zunächst als ein rein gnoseologisches Problem hingestellt hat. So kommt er zum Ding-an-sich-Begriff als einem negativen Grenzbegriff der Erkenntnis. In der Kritik der praktischen Vernunft legt er ihm allerdings auch eine positive Bedeutung bei, sofern er hier das Ding an sich mit der Willensfreiheit und dem intelligibeln Charakter in Zusammenhang bringt. Allein die gnoseologische Bedeutung des Ding-an-sich-Begriffs bleibt doch immer die grundlegende und bildet die notwendige methodische Voraussetzung für seine ontologische (und ethische) Verwendung. Gerade in diesem Punkte sind jedoch die Fortbildner der idealistischen Philosophie von Kant abgewichen. Sie haben den Ding-an-sich-Begriff als ein widerspruchsvolles Zwittergebilde über Bord geworfen. Und in derselben Richtung sind auch die bedeutendsten Vertreter des Neukantianismus gegangen: sofern sie den Ding-an-sich-begriff aus der Lehre Kants wegzudeuten suchen. Diese Ausschaltung des Ding-an-sich-Begriffs bedeutet jedoch keinen Fortschritt. Die neuesten phänomenologischen Forschungen haben eine Vertiefung der erkenntnistheoretischen Problemanalyse ermöglicht, die es deutlich gezeigt hat, dass in diesem Begriff, so widerspruchsvoll er auch auf den ersten Blick scheinen mag, ein fundamentales Problem steckt, an dem die Gnoseologie, — will

sie sich nicht der Problemunterschlagung schuldig machen,—nicht vorbeigehen darf. Und das ist das *Problem des Irrationalen*. In diesem Problem liegt eine grundlegende Aporie vor, über die es Rechenschaft zu geben gilt. – Einerseits ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, dass es ein vom Bewusstsein, von der menschlichen Vernunft unabhängiges An-sich-sein geben kann und muss. Andrerseits ist aber dieses Ding an sich doch wieder nur als Begriff, als Postulat der erkennenden Vernunft selbst gegeben. Und weiter noch: wie vermag die Vernunft ihre eigenen Grenzen zu bestimmen? Ist nicht schon in jeder Grenzbestimmung ein Hinausgehen über die Grenze mitgegeben, ein Wissen darum, dass jenseits der Grenze noch eine andere Welt verborgen liegt? Und wie sind überhaupt die Grenzen der Vernunfterkenntnis zu verstehen? Vermag die Vernunft nur sich selbst und ihre eigenen Produkte zu erkennen? Ist also alle Erkenntnis letzterdings nur *Selbsterkenntnis*, wie es der absolute Idealismus behauptet? Oder ist die Vernunft fähig, nicht nur sich, sondern auch ein Anderes als sie selbst zu erfassen? — Alle diese Fragen, die sich noch durch manche ähnliche ergänzen liessen, weisen darauf hin, dass der Begriff des Irrationalen nicht eindeutig ist. Für Kant fallen das *Erkennbare* und *Erfahrbare* zusammen. Und doch scheinen sie im Ding-an-sich-Begriff sichtlich auseinander zu klaffen. Oder aber, wenn die Erkenntnis auf die Grenzen der Erfahrung beschränkt sein soll, muss es ein Erfassen geben, das über die Erfahrung hinausreicht. Dann aber wäre auch das Unerfahrbare (und Unerkennbare) keineswegs noch das Unfassbare. Allein, auch innerhalb des Erfahrbaren scheint es verschiedene Schichten des Erkennbaren zu geben. Manches erfahrungsmässig Gegebene tritt uns doch nicht nur als *Unbegriffenes*, sondern auch als *Unbegreifliches* entgegen. Kurz, man sieht: das Problem des Irrationalen lässt sich überhaupt nicht in Angriff nehmen, geschweige denn seiner Lösung näher bringen, bevor nicht die verschiedenen Bedeutungen des Irrationalen sorgfältig von einander geschieden und begrifflich streng fixiert worden sind. — Nun ist aber der Begriff des Irrationalen ein negativer Begriff, dessen Inhalt durch den ihm korrelativen positiven Begriff des Rationalen bestimmt wird. Die Vieldeutigkeit des Irrationalen ist also durch die Vieldeutigkeit des Rationalen bedingt. Um das Problem an der Wurzel zu fassen, gilt es daher zunächst die mannigfachen Bedeutungen des Begriffs des Rationalen festzulegen. — Man könnte nun wohl meinen, diese Aufgabe dürfte keine besonderen Schwierigkeiten bieten. Denn wenn über irgend einen Begriff, so müsste über den Begriff des Rationalen in der Philosophie Klarheit bestehen. Sieht man aber genauer zu, so ist dem nicht so. Meistens wird er als etwas Bekanntes und angeblich Evidentes vorausgesetzt. Prüft man jedoch die Bedeutung dieses vorausgesetzten

Begriffs des Rationalen genauer nach, so zeigt es sich, dass er in den verschiedenen philosophischen Systemen sehr erheblichen Schwankungen unterworfen ist und Wandlungen erfährt, über die jede methodische Rechenschaft fehlt. Gewiss ist die Philosophie an diesen Bedeutungsunterschieden nicht immer achtlos vorübergegangen. Ja sie hat dazwischen auch versucht, sie terminologisch festzulegen und sachlich, systematisch auszuwerten. So macht sich schon in der Antike die Tendenz geltend, zwischen einem höheren und niederen Vernunftvermögen zu unterscheiden, und die neue Philosophie hat dieses Motiv aufgenommen und weiter fortgeführt. Schon bei Plotin findet sich eine deutliche Scheidung zwischen nūs und dianoia, der in der neueren Philosophie die Distinktion zwischen Vernunft und Verstand analog jedoch keineswegs aequivalent ist. Bei Plotin (und teilweise auch schon bei Plato) handelt es sich um den Gegensatz von intuitivem und diskursivem Erkennen; doch wird der Unterschied von nūs und dianoia dadurch keineswegs erschöpft; vielmehr spielen hier auch axiologische und ontologische Gesichtspunkte mit hinein. In der neueren Philosophie herrscht über diese Unterscheidung weder sachliche, noch terminologische Uebereinstimmung. Am nächsteu kommen wohl der antiken Auffassung die nachkantischen Idealisten, wenn sie wie z. B. Hegel dem abstrakten reflektierenden Verstand die konkrete anschauende Vernunft entgegenstellen. Kant dagegen hält sich mehr an die scholastische Tradition: er unterscheidet vom diskursiven den intuitiven Verstand, den er dem Menschen schlechtweg abspricht Dem Terminus Vernunft legt er dagegen eine wesentlich andere und auch nicht immer einsinnige Bedeutung bei. Schon diese Beispiele zeigen, wie weit selbst zwischen geistesverwandten Denkern die Meinungen in diesem Punkte auseinandergehen. Eines ist jedenfalls klar: die historische Forschung allein ist nicht imstande, den Knäuel von Problemen, die mit den Begriffen des Rationalen und Irrationalen verquickt sind, zu entwirren. Wo sollte sie auch die leitenden Gesichtspunkte für die Bewältigung dieser Aufgabe hernehmen? Dazu ist vorerst eine phänomenologische Untersuchung und Klarstellung der Sachverhalte erforderlich, die den Begriffen des Rationalen und Irrationalen zu Grunde liegen. Erst die Ergebnisse dieser phänomenologischen Analyse können auch für die Beleuchtung und Erklärung der historischen Abwandlungen der genannten Begriffe die notwendige methodische Basis schaffen. — Die nachfolgende Untersuchung soll einen Beitrag zu solch einer phänomenologisch - gnoseologischen Analyse des Rationalen und Irrationalen liefern. — Zunächst seien in kürze einige vorläufige sachliche und terminologische Bestimmungen gegeben, die das Thema unserer Untersuchung genauer begrenzen sollen.

2.

Wir beginnen mit der Analyse des Rationalen als des positiven grundlegenden Gliedes der Korrelation „rational - irrational“ und sehen zunächst von allen Dinstinktionen (Unterscheidungen) wie Vernunft, Verstand u. a ab; sie können erst durch den sachlichen Verlauf der Untersuchung begründet und näher präzisiert werden. Ferner kommt für uns die Ratio nur als *Wissens- und Erkenntnisvermögen* in Betracht, nicht aber als Seinsprinzip. Die ontologische und die gnoseologische Bedeutung der Ratio fallen ja keineswegs zusammen und gehören verschiedenen Problemgebieten-oder — dimensionen an, die sich nur teilweise berühren und überschneiden. Es kann ein rationales (vernünftiges, vernunftgemässes) Sein geben, das aus irgend welchen (im Subjekt liegenden) Gründen der Erkenntnis verschlossen bleibt; und es können andrerseits auch solche Gegenstände der Erkenntnis existieren, die an sich durchaus nicht rational, d. h. der Ratio als Seinsprinzip nicht unterworfen sind. Damit soll keineswegs geleugnet werden, dass zwischen beiden Bedeutungen der Ratio ein Zusammenhang besteht. Für die antike Spekulation war ja gerade dieser Zusammenhang die grundlegende Voraussetzung. Das Ontologisch - Rationale galt ihr als notwendige Basis des Gnoseologisch - Rationalen; nur soweit das Sein rational ist, ist es auch erkennbar. Wir sehen von diesem möglichen Zusammenhang vorerst gänzlich ab und wollen ihn auch weiter nur berücksichtigen, sofern er sich aus dem Sachverhalt selbst ergeben sollte.

Da es sich um eine Wesensanalyse handelt, so ist uns der Weg unserer Untersuchung streng vorgeschrieben: nur aus der Struktur der Erkenntnis (des Wissens) selbst können wir Aufschluss über das Wesen des Gnoseologisch - Rationalen erhalten.

Alle Erkenntnis und alles Wissen beruht auf einem eigenartigen Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis. Die Erkenntnis gehört dem Subjekt als Akt oder als Zustand (Wissen) an; gerichtet ist sie auf den Gegenstand, den sie eben so, wie er ist, zu geben oder „darzustellen“ sucht. Der Inhalt der Erkenntnis, ihr Bereich, wird daher prinzipiell durch den Gegenstand bestimmt. Das Gegebensein des Gegenstandes für das Subjekt bildet die erste grundlegende Voraussetzung alles Erkennens. Es fragt sich nun, ob diese Gegebenheit für das erkennende Subjekt an irgend welche einschränkende Bedingungen geknüpft ist. Vom Objekt aus lassen sich solche Bedingungen nicht einsichtig machen. Alles, was ist, was ein Sein hat, (gleichgültig welcher Art), kann insofern auch „gegeben“ sein, d. h. in den Bereich der Erkenntnis, des Wissens fallen. Es gilt eben hier der Husserl’sche Satz: „Alles, was ist, ist „an sich“ erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den

und den „Wahrheiten an sich". Das Seiende als solches ist eben gleichgültig gegen sein Erfasstwerden (Bewusstwerden), — es kommt ihm weder entgegen, noch leistet es ihm Widerstand")[1]. Zieht man jedoch das andere Glied der Erkenntnisrelation, das Subjekt in Betracht, so ändert sich das Bild wesentlich. Das Subjekt kann eben so beschaffen sein, dass es nicht fähig ist, gewisse Gegenstände zu erfassen, sein Blickfeld kann durch bestimmte Schranken begrenzt sein. Und dieser Fall liegt in der Tat in der menschlichen Erkenntnis vor. Sie ist nichts weniger als schrankenlos; und die Vernunft des Menschen ist kein intellectus infinitus. Damit ist freilich nur gesagt, dass die Beschaffenheit des Subjektes die Möglichkeit gewisser Schranken für die Erkenntnis zulasse. Keineswegs steckt aber darin die Behauptung, diese Schranken lägen im Wesen des erkennenden Subjekts und seien insofern mit der Struktur der Erkenntnis notwendig verknüpft. Die Schranken können ja auch rein empirischer Natur sein, d. h. von realen Bedingungen herrühren, die mit dem Wesen der Erkenntnis nichts zu tun haben. Die Frage, welcher Art diese Schranken sind, ob bloss empirisch oder wesensnotwendig, lässt sich a priori nicht entscheiden. Für die menschliche Erkenntnis, auf die es ja uns allein ankommt, kann sie nur auf Grund einer Analyse der Schranken, denen diese Erkenntnis unterworfen ist, beantwortet werden. Solch eine Analyse ist daher auch für die Bestimmung des Begriffs des Rationalen nicht zu umgehen.

Treten wir der Frage näher. — Wir sahen: Die Gegebenheit des Gegenstandes für das Subjekt ist die fundamentale Voraussetzung aller Erkenntnis. Die Möglichkeit dieses Gegebenseins wollen wir, um die Beziehung aufs Subjekt hervorzukehren, als *Bewusstbarkeit* bezeichnen und von der *Erkennbarkeit* im vollen Sinne des Wortes vorerst unterscheiden. Denn wenn auch die Gegebenheit des Gegenstandes notwendige Bedingung der Erkenntnis ist, so folgt daraus noch nicht, dass sie auch die zureichende Bedingung ausmacht. Alles, was wir erkennen, ist uns eo ipso bewusst. Aber das, was uns bewusst ist, braucht deswegen noch nicht erkennbar (in strengem Sinne), geschweige denn erkannt zu sein. Wir könnten die Möglichkeit des Gegebenseins für das Subjekt auch als *Erfahrbarkeit* bezeichnen, ziehen aber den Terminus „Bewusstbarkeit" vor, weil er durchsichtiger und nicht so vieldeutig ist, wie der durch die philosophische Schultradition schwer belastete Terminus der Erfahrung. Auf den Begriff der Erfahrung werden wir noch weiter unten zurückkommen müssen. Stellen wir also jetzt die Frage: an welche Schranken ist die Bewusstbarkeit im menschlichen Erkennen gebunden?

---

[1]) N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2-te Aufl 1925, S. 238—239, Kap. 33.

3.

Beginnen wir mit dem Augenfälligsten: das erkennende Subjekt ist ein endliches körperliches Wesen, das den Gesetzen des räumlich-zeitlichen Seins und Geschehens untersteht. Das, was nicht es selbst ist (das „Nicht-ich“), steht ihm als Aussenwelt gegenüber. Die Beziehungen zur Aussenwelt sind durch den Körper vermittelt; zugleich aber isoliert auch der Körper das Subjekt von derselben. Das gilt vor allem für die Erkenntnisbeziehung. Die Erkenntnis der Umwelt wird durch die Einwirkungen dieser letzteren auf den Körper vermittelt. Von diesen Einwirkungen gelangen jedoch als Empfindungen in die Sphäre des Bewusstseins nur diejenigen, denen die Sinnesorgane des Körpers angepasst sind. Alle Reize, für die sie nicht empfänglich sind, bleiben von der Reichweite des Bewusstseins ausgeschlossen. Das Empfindungsmaterial, aus dem sich das Bewusstseinsbild der Aussenwelt aufbaut, bildet daher nur eine gewisse Auswahl, aus dem Reizmaterial, das in der Aussenwelt beschlossen liegt. Wie gross der Teil der uns bekannten Qualitäten im Vergleich zur Gesamtheit der „realen“ Qualitäten ist, vermögen wir nicht zu sagen. Wir können lediglich feststellen: das Material, welches uns die Sinnesorgane liefern, ist nicht vollständig, ist lückenhaft. Denn einerseits wissen wir um die Existenz von Qualitäten, für welche unsere Sinne nicht empfänglich sind; andrerseits finden wir bei Tieren Organe vor, die anderen dem Menschen unmittelbar nicht zugänglichen Reizen angepasst sind, die also uns unbekannten Empfindungsqualitäten den Zutritt ins (tierische) Bewusstein verschaffen. Noch eine weitere Einschränkung erfährt unsere Kenntnis der Aussenwelt dadurch, dass die Sinnesorgane nur auf Reize von ganz bestimmter Stärke abgestimmt sind, dass also für die spezifische Reizempfindlichkeit eine untere und eine obere (absolute) Schwelle existiert; ferner aber auch dadurch, dass selbst innerhalb dieser Grenzen lediglich solche Reizänderungen, die über der relativen Reizschwelle liegen, im Bewusstsein entsprechende Empfindungsänderungen hervorrufen. So erstreckt sich also die Sphäre der Bewusstbarkeit bei weitem nicht über das gesamte Sein, sondern ist, soweit es sich wenigstens um die Aussenwelt handelt, an gewisse Schranken gebunden. Diese Schranken sind jedoch nicht im Wesen des Bewusstseins und der Erkenntnis gegründet, sondern werden von der körperlichen Konstitution des Menschen bedingt. Dass sie nicht wesensnotwendig, sondern empirisch-biologischen Ursprungs sind, ergibt sich schon daraus, dass sie durchaus nicht bei allen Lebewesen zusammenfallen, sondern, entsprechend der besonderen Organisation dieser letzteren, mannigfache Änderungen erfahren. Jedes Tier hat seine eigene „Umwelt“, der Ausschnitt aus der Aussenwelt, der seinen Wahrnehmungen oder Empfindun-

gen zugänglich ist, beschränkt sich auf diejenigen Qualitäten, welche für seine Existenz von entscheidender Bedeutung sind. Aber selbst innerhalb ein und derselben Spezies sind die Schranken der Bewusstbarkeit nicht etwas absolut Festes und Unverrückbares. Und zwar liegen hier nicht nur individuelle Schwankungen vor, die immer nur in einer grösseren oder geringeren Reizempfindlichkeit zum Ausdruck kommen, sondern es sind auch bedeutsame qualitative Unterschiede möglich; derartig ist z. B. der den Blinden eigentümliche Raum- oder Orientierungssinn, der jedoch, wie neuere Forschungen zeigen, auch bei normalen Personen zu hochdifferenzierter Entwicklung gebracht werden kann, (das sogen. „paroptische Gesicht") und der dem Bewusstsein ganz neue Seiten der Aussenwelt eröffnet. --

Andere Schranken, als die eben genannten, auf der Beschaffenheit der Sinnesorgane beruhenden, lassen sich für die Bewusstbarkeit nicht nachweisen, wenigstens, soweit es sich um die Endlichkeit und Körperlichkeit des menschlichen Subjekts handelt. Die weiteren Eigentümlichkeiten der Erkenntnis, die sich aus der zeitlich-räumlichen Gebundenheit des Subjekts ergeben, dass z. B. für jeden einzelnen Raum - Zeitpunkt die Erkenntnis immer nur unvollständig, perspektivisch ist, dass sie dem Ganzen nur in sukzessivem Fortschritt von einer Teilansicht zur anderen zustreben kann, dass das Seh - oder Tastding niemals mit dem ganzen Sinnending zusammenfällt u. a. m., sind Momente, die nicht die Bewusstbarkeit als solche betreffen, sondern die Struktur der Erkenntnis, sofern sie sich auf Grund und innerhalb der Grenzen der Bewusstbarkeit aufbaut. Darauf werden wir noch weiter unten zurückkommen müssen. Von prinzipieller Wichtigkeit ist dagegen folgendes: Mag auch das Bewusstbare die notwendige Grundlage des Erkennbaren bilden, so ist doch die Erkenntnis nicht bloss auf das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene beschränkt; vielmehr vermag sie über die Grenzen des Sinnlich - gegebenen weit hinauszugeben. Die Naturwissenschaften erforschen und bestimmen die Gesetzmässigkeit auch solcher Qualitäten der .Aussenwelt, für die wir keine spezifischen Sinnesorgane besitzen (z B. Elektrizität, Magnetismus u. a.). Freilich ist das nur möglich, sofern diese Qualitäten sich in den uns zugänglichen Sinneserscheinungen irgendwie kund tun, d. h. mit diesen Sinneserscheinungen in Zusammenhang stehen und sie so oder anders beeinflussen. An der Hand dieser Seinsrelationen, die über die Grenze des Sinnlich-Gegebenen hinausweisen, vermag auch die Erkenntnis die ihr durch die körperliche Organisation gezogene Grenze zu überschreiten. Darin liegt durchaus kein Widerspruch gegen die Grundthese, dass die Erkenntnis ihr Fundament im Gegebenen hat. Die Gegebenheit der Qualitäten, die jenseits des Sinnlich - wahrnehmbaren liegen, ist eben nicht eine unmittelbare, sondern eine *vermittelte*; vermit-

telt aber ist sie immer durch ein Unmittelbar-gegebenes, nämlich durch dasjenige Relationsglied, das sich noch diesseits der Grenze des Sinnlich-wahrnehmbaren befindet[1]. — Dieses Nicht—zusammenfallen von Sinnlich-wahrnehmbarem (unmittelbar Gegebenem) und Erkennbarem ist eine weitere Bestätigung dafür, dass die Schranken des Sinnlich-wahrnehmbaren nicht mit dem Wesen der Erkenntnis verknüpft sind Wären sie das, so käme ihnen ein absoluter Charakter zu, und das Sinnlich-nicht-wahrnehmbare wäre ein schlechthin Unerkennbares. Die Einteilung des Bewusstbaren in ein *unmittelbar* und ein *mittelbar* Gegebenes gilt jedoch nicht nur für das äussere sinnlich-körperliche Sein, sondern ebenso auch für das Gebiet des inneren psychischen Seins. Auch hier schliessen wir von dem unmittelbar Vorliegenden auf ein Nichtgegebenes, und dieser Schluss ist sachlich berechtigt, sofern sich im Gegebenen Zusammenhänge kund tun, die über dasselbe auf ein jenseits des präsenten Bewusstseininhaltes Liegendes hinausweisen. (Etwa ein Un- oder Unterbewusstes). —

4.

Das Bewusstwerden eines Seins ist jedoch nicht nur durch die körperliche Organisation des Subjekts beschränkt. Es ist noch an eine andere Bedingung geknüpft, die teilweise auch mit der Endlichkeit des Subjektes in Zusammenhang steht, und die der Erkenntnis noch in andrer Hinsicht gewisse Schranken auferlegt. Wir meinen die fundamentale Tatsache, dass alles Bewusstsein immer an eine bestimmte *Einstellung* gebunden ist. Ueber die Einstellung und ihre grundlegende gnoseologische Bedeutung haben wir anderwärts ausführlich gehandelt[2]; hier sei nur das Wichtigste, was für unsere Untersuchung in Betracht kommt, hervorgehoben. — Vom Subjekt aus gesehen — ist die Einstellung durch ein Geöffnetsein des Bewusstseins dem zu erfassenden Sein gegenüber charakterisiert; dies Geöffnetsein bezieht sich aber nicht auf das Sein in seiner ganzen konkreten Fülle, auch nicht auf einzelne Elemente oder Qualitäten des Seins, sondern auf gewisse *Aspekte* oder *Seiten* desselben, die sich, sei es über das ganze Sein, sei es über mehr oder weniger umfassende Seinsgebiete erstrecken. Jeder Einstellung entspricht auf seiten des Gegenstandes eine bestimmte *Gegebenheitsweise* des Seins, auf die sie gerichtet, und der sie angepasst ist. Diese Gegebenheitsweise wird nicht durch das Subjekt bedingt, sondern wurzelt in dem Sein selbst. Subjektiv ist daher die Einstellung lediglich in *negativem*, einschränkendem

---

[1]) Vrgl. N. Hartmann, Grundz. e. Metaphys. d. Erkenntnis Kap. 56.

[2]) Vrgl. Hum. Mokslų Fakulteto Raštai II. Studien zum Erkenntnisproblem I.

Sinn, sofern sie das Sein immer nur einseitig in einem bestimmten Aspekt erfasst, nur auf die diesem Aspekt entsprechende Gegebenheitsweise abgestimmt ist. Die Einstellung ist nicht ein Gesichts- oder Standpunkt, der die schlichte Gegebenheit des Gegenstandes schon voraussetzt und ihn als so und so Gegebenen einer bestimmten Betrachtung unterwirft; sie ist eine *primäre Bewusstseinshaltung,* in welcher der Gegenstand allererst zur Gegebenheit kommt. Die Einstellung geht daher allem Standpunktlichen voraus und begründet seine Möglichkeit. In jedem einzelnen Bewusstseinszustande ist irgend eine Einstellung immer die dominierende; sie schliesst alle anderen entweder ganz aus, oder aber drängt sie in den Hintergrund und lässt sie bloss als vage Möglichkeit eines Einstellungs*wechsels* bestehen; es kann aber auch vorkommen, dass die dominierende Einstellung sich über bestimmten anderen, ihr untergeordneten Einstellungen aufbaut. Es gibt neben einstufigen oder einschichtigen, auch mehrstufige oder *mehrschichtige Einstellungen.* — Von ganz besonderer Bedeutung ist der Gegensatz zweier Grundhaltungen, welcher auch die sogen. „natürliche Weltansicht" des Menschen, beherrscht: das ist der Gegensatz der gegenständlichen und nicht gegenständlichen (oder ungegenständlichen) Einstellung. In der gegenständlichen Einstellung besteht eine grundlegende Dualität von Subjekt und Objekt; der Gegenstand steht dem erkennenden Subjekt als ein Anderes, ihm Fremdes und Transzendentes gegenüber. Nur in der gegenständlichen Einstellung ist daher der Gegenstand als solcher, als das Objizierte, vorhanden. Der ungegenständlichen Einstellung fehlt dagegen gerade dies Objiziertsein des Gegenstandes; was ihr zu Grunde liegt, ist ein Verhältnis der Immanenz, des Ineinanderseins von Subjekt und Objekt. Aus dem Gegensatz dieser beiden Grundeinstellungen ergibt sich bereits, dass sie nicht ohne weiteres nebeneinander bestehen können, dass eine von ihnen immer die herrschende sein muss. Und da in der natürlichen Weltansicht (zum mindesten des europäischen Menschen) die gegenständliche Einstellung zwar nicht die einzig bestimmende, wohl aber die dem Denken geläufigere ist und sich ihm gleichsam von selbst aufdrängt, sofern es aufs wissenschaftliche Denken hin tendiert, so ist es verständlich, wie sich das Vorurteil entwickeln und in Philosophie und Wissenschaft festsetzen konnte, als wäre für das menschliche Bewusstsein keine andere, als die rein gegenständliche Einstellung möglich.

Für unser Problem ergeben sich aus der Gebundenheit des Bewusstseins an bestimmte Einstellungen einige bedeutsame Folgerungen: 1) Da einerseits eine Vielheit von Einstellungen existiert und a priori sich nicht nachweisen lässt, dass die Zahl der Einstellungen eine eng begrenzte ist, und da andrerseits jede Einstellung das Sein nur in einem bestimmten Aspekt, einer bestimmten

Gegebenheitsweise auffasst, dieser Aspekt aber oder diese Gegebenheitsweise nicht bloss eine einseitige, sondern auch vielfach eine unvollständige, nicht alles Sein erschöpfende ist, — so darf die Möglichkeit nicht als ausgeschlossen gelten, dass es Einstellungen gibt, die dem menschlichen Bewusstsein nicht zu Gebote stehen; d. h. dass Seinsaspekte und vielleicht auch Seinsgebiete existieren, die eben nur diesen uns unbekannten Einstellungen zugänglich sind und daher ausser der Reich- und Fassungsweite des menschlichen Bewusstseins liegen. Das ist zunächst zwar nur eine leere Möglichkeit, mit der jedoch jede Erkenntnistheorie, die sich nicht einseitig empirisch orientieren will, ernstlich zu rechnen hat. Allein diese Möglichkeit gewinnt auch eine mehr konkrete reale Bedeutung, sofern man berücksichtigt, dass die Einstellungfähigkeit des Menschen im Wandel der Zeitalter und Kulturen tiefgreifende Veränderungen erfährt, dass die individuellen Unterschiede hier sehr bedeutend sind, und daher gerade auf diesem Gebiete der Durchschnittsmensch, das Gros der Menschen nicht als Masstab dessen, was für Einstellungsmöglichkeiten dem Menschen überhaupt offenstehn, zu dienen vermag. — Für die kritische Beleuchtung der Begriffe „rational — irrational" (erkennbar—nicht erkennbar) fällt ausserdem noch folgende Erwägung ins Gewicht: Da jede einzelne Einstellung nur denjenigen Seinsaspekt (oder auch das Seinsgebiet) zu sichten vermag, dem sie angepasst ist, so bleiben alle übrigen ihr nicht entsprechenden Seinsaspekte ausserhalb ihres Gesichtsfeldes. Sofern aber alle Einstellungen ein- und demselben Bewusstsein angehören und daher nicht vollständig voneinander abgeschlossen sind, so erhalten sich auch in der dominierenden Einstellung die *Spuren* anderer Einstellungen, die ihr entweder vorhergingen oder aber auch neben ihr im Hintergrunde des Bewusstseins in vager, undifferenzierter Gegebenheitsweise bestehen bleiben. Diese Spuren nun deuten für die gerade herrschende Einstellung auf Seinsaspekte und- Gebiete hin, die sie selbst in ihrer unmittelbaren Gegebenheit nicht zu fassen vermag, und die ihr daher als ein *Irrationales*, d. h. dem Bewusstsein nicht Zugängliches erscheinen. So ergibt sich also aus der Mehrheit der Einstellungen für das Bewusstsein eine Vielheit von Sphären *relativer Irrationalität* oder Bewusstseinstranszendenz. Diese Irrationalitätssphären sind jedoch als relative nur scheinbare Irrationalitäten, denn sie gelten immer nur für die jeweilig herrschende Bewusstseinseinstellung, nicht aber für das Bewusstsein als Ganzes. Das ist eine Tatsache, welche das wissenschaftliche Bewusstsein ganz besonders zu berücksichtigen hat. Das wissenschaftliche Bewusstsein ist ja das gegenständliche Bewusstsein kat'exochēn; es liegt ihm daher nahe, sofern es sich von seiner eigenen Einstellungsbedingtheit nicht Rechenschaft gibt, alle Gegebenheiten, die nur dem ungegenständlich eingestellten

Bewusstsein sichtbar sind, entweder schlechthin abzuleugnen oder aber für ein dem Bewusstsein unmittelbar nicht Zugängliches und insofern Irrationales zu erklären. Durch dieses dogmatische Vorurteil von der Absolutheit und universalen Gültichkeit der gegenständlichen Bewusstseinseinstellung wird die Reichweite des unmittelbar Bewusstbaren unrechtmässig eingeschränkt, oder aber es werden Irrationalitätsprobleme (im eben bezeichneten Sinne) dort gesichtet, wo sie in Wahrheit nicht bestehen; oder genauer, wo sie nur für das gegenständliche Bewusstsein, nicht aber für das Bewusstsein überhaupt vorhanden sind. Besonders verhängnisvoll ist dieses Vorurteil für die Psychologie geworden; da sie, dem Beispiel der exakten Naturwissenschaften folgend, bis in die letzte Zeit sich vornehmlich gegenständlich orientiert hat, ist sie dem Irrtum verfallen, die Ursprünglichkeit gerade der zentral-psychischen Phänomene (des Ich, des Wollens, Strebens u. s. w.), die nur für eine ungegenständliche Bewusstseinseinstellung unmittelbar fassbar oder besser gesagt, *erlebbar* sind, zu bestreiten, und hat sich vergeblich bemüht, diese Phänomene auf gegenständliche Elemente oder deren Zusammenhänge zurückzuführen. Aber auch auf allen anderen Wissenschaftsgebieten, die es mit spezifisch ungegenständlichen Seinsaspekten oder Seinsmomenten zu tun haben, machen sich die schädlichen Folgen dieses Vorurteils geltend. So in der Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie, aber nicht minder auch in der Erkenntnistheorie. Die Einsicht, dass nicht alles Bewusstsein und daher auch nicht alles Wissen gegenständlich ist, dass es auch ein ungegenständliches Bewusstsein und Wissen gibt, hat auch für diese Disziplin prinzipielle Bedeutung.

Aus dieser Einsicht heraus lässt sich auch der vieldeutige und unklare Begriff der *Erfahrung* zu genauerer Bestimmung bringen. Auf die Mangelhaftigkeit der gewöhnlichen Einteilung der Erfahrung in eine äussere und innere ist schon öfters hingewiesen worden. Es ist gewiss richtig, dass es nicht zwei selbständig nebeneinander bestehende Erfahrungswelten gibt, eine äussere und eine innere; vielmehr besteht nur *ein* allumfassender Erfahrungszusammenhang, der sowohl Physisches, wie Psychisches in sich begreift. Allein das bedeutet noch nicht, dass diese Erfahrung nur *eindimensional*, nur *einschichtig* ist. Und diese Mehrdimensionalität oder Mehrschichtigkeit der Erfahrung ist eben durch die Vielheit der Einstellungsmöglichkeiten bedingt. Es ist daher auch nicht möglich, beim Kantischen Erfahrungsbegriff stehen zu bleiben: für Kant existiert ja nur da Erfahrung, wo eine „Affektion" des äusseren oder des inneren Sinnes vorliegt, d. h. alle Erfahrung ist sinnlich, ist an die sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit (oder nur an die Zeitanschauung) gebunden. Dieser Kantische Erfahrungsbegriff, der durch die empiristische Philosophie beeinflusst ist, besteht nur insoweit zu Recht, als jede Erfahrung in den

Erlebniszusammenhang des erkennenden Subjekts mit hinein verflochten und insofern auch mit irgend welchen sinnlichen (äusseren oder inneren) Erfahrungsdaten verknüpft ist. Er ist aber zu eng, sofern er behauptet, dass nur ein sinnliches, durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit bedingtes Sein dem Bewusstsein „gegeben“ sein kann. Diese Einschränkung des Erfahrungsbegriffs hat ja schon die phänomenologische Forschung prinzipiell durchbrochen, in dem sie, platonische Gedanken erneuernd, die fundamentale These vertritt, dass auch ein ideales Sein unmittelbar „gegeben“ sein und in diesem Sinne erfahren werden kann. Freilich setzt diese Erfahrung eine Einklammerung der empirischen Wirklichkeit, einen Akt der Ideation voraus; das heisst aber nichts anderes, als dass dieser Erfahrung eine besondere Einstellung des wissenschaftlichen Bewusstseins zu Grunde liegt. Ist aber einmal die Gebundenheit des Bewusstseins an bestimmte Einstellungen festgestellt, so gilt es in gleicher Weise anzuerkennen, dass auch die Erfahrung im Sinne Kants sich durch die spezifisch gegenständliche Einstellung (wie auch Kant sie letztlich im Auge hat) nicht ausschöpfen lässt, dass sie vielmehr mehrdimensional, mehrschichtig ist, und dass jede dieser Schichten, jeder dieser Sonderaspekte nur durch eine entsprechende Einstellung zu unmittelbarer Gegebenheit gebracht werden kann. So wie es eine besondere ethische, aesthetische, religiöse Einstellung gibt, so gibt es auch eine spezifisch ethische, ästhetische und religiöse Erfahrung. Das Eigentümliche aller dieser vielfach mehrschichtigen Einstellungen liegt nun darin, dass sie entweder in ihren Grundlagen ungegenständlich sind oder zum Mindesten gewisse ungegenständliche Momente zur Voraussetzung haben. Erst nachdem der Begriff der Erfahrung durch Bezugnahme auf sein Korrelat den Begriff der Einstellung sowohl dem Inhalte als dem Umfange nach zu präziser Bestimmung gebracht worden, sind wir berechtigt zu sagen, dass das *Erfahrbare*, eben nichts anderes sei, als das *unmittelbar Bewusstbare*, das, was dem Bewusstsein unmittelbar gegeben oder präsent sein kann (natürlich unter Voraussetzung der entsprechenden Einstellung). Der Begriff des Bewusstbaren überhaupt ist dagegen weiter als der des Erfahrbaren; denn er umfasst auch das nur mittelbar Bewusstbare, d. h. das, was dem Bewusstsein nicht leibhaftig gegeben sein, sondern nur durch ein Anderes vertreten, repräsentiert werden kann. Dies nur mittelbar Bewusstbare ist eben ein schlechthin Nichterfahrbares.

5.

Für die gnoseologische Charakteristik des Bewusstseins als der Grundlage des Erkennens und Wissens kommt noch ein Moment in Betracht, das zwar nicht die Sphäre des unmittelbar Bewusstbaren einschränkt, wie es die körperliche Organisation des

Subjektes tut, — das auch nicht zu den Grundbedingungen der Realisierung des Bewusstseins gehört, wie die Einstellung, das aber doch jedem konkreten Bewusstseinsakt oder Bewusstseinsablauf zukommt und seine Reichweite wesentlich beeinflusst: wir meinen die *Intensität* des Bewusstseins, die ja sehr verschiedene Grade oder Stufen haben kann. Das Bewusstsein kann ein vages, unbestimmtes, träge ablaufendes sein; es kann gleichsam nur an der Oberfläche des Seins dahingleiten und auch in seinem Blickfeld sehr eingeengt sein. Das Bewusstseinsleben kann aber auch kraftvoll und in steter Spannung verlaufen, es kann sich dem Gegenstande ganz hingeben, ihn in seiner ganzen Tiefe und Fülle erfassen und eine gewaltige Spannweite erreichen. Die Intensität des Bewusstseins bedeutet nicht nur eine Steigerung der Klarheit und Deutlichkeit des Erlebens und Erkennens, sondern zugleich und eben dadurch auch eine *Differenzierung* und *Erweiterung* des aktualen Wissens. Denn Klarheit und Deutlichkeit führt zur Differenzierung und in jeder Differenzierung liegen schon die Ansätze zur Einsicht in weitere umfassendere Zusammenhänge. Die Psychologie charakterisiert die Intensität des Bewusstseins als Aufmerksamkeit. Doch ist das Phänomen, um das es sich hier handelt, keineswegs ein bloss psychologisches; vielmehr hat es auch seine ontologische und seine gnoseologische Seite; und auf diese letztere kommt es uns hier eben an. Zwischen der Aufmerksamkeit oder den „attentionalen Wandlungen" des Bewusstseins (in Husserls Terminologie) und den Einstellungen bestehen nun gewisse gesetzmässige Beziehungen. Erst wo die Aufmerksamkeit einsetzt, wo also die Intensität des Bewusstseins einen merklichen Stärkegrad erreicht, da kommen auch die einzelnen Einstellungen zu strenger Differenziertheit und Bestimmtheit. Das bedeutet gewiss nicht, dass erst die Aufmerksamkeit die Einstellung hervorbringe, oder dass die Einstellung in nichts anderem als einem bestimmten „Aufmerken auf" bestehe. Es soll damit nur gesagt sein, dass lediglich *in* und *mit* der Aktualisierung der Aufmerksamkeit die Einstellung zu vollem Ausdruck, zu voller Geltung gelange. Sachlich ist jedoch die Einstellung immer das Frühere, zu Grunde liegende; erst da, wo schon eine bestimmte Einstellung vorliegt, oder vorgezeichnet ist, kann auch das Phänomen der Aufmerksamkeit statt haben. Innerhalb einer jeden Einstellung können jedoch die Aufmerksamkeitsgrade die allerverschiedensten sein. Freilich bestehen hier gewisse Einschränkungen, die sich jedoch nicht sowohl auf die quantitative, als auf die qualitative Seite der Aufmerksamkeit beziehen. Das heisst: nicht jede Einstellung ist mit jeder beliebigen attentionalen Gestaltung vereinbar. Eine Sonderstellung nimmt die *willkürliche* Aufmerksamkeit ein; sie kommt nur einem solchen Bewusstsein zu, das sich von seinen Inhalten Rechenschaft gibt, das auf diese Inhalte re-

flektiert und dadurch die Richtung, in der es das Sein sichtet, von sich aus bestimmt. Das reflektierende Bewusstsein ist daher seinem Wesen nach ein zweischichtiges: es erlebt oder erfasst gewisse Inhalte und verhält sich zu ihnen zugleich reflektierend. Die Reflexion baut sich also auf einem reflexionslosen ungegenständlichen Erleben oder einem gegenständlichen Erschauen auf, indem sie das Erlebte als ein Objiziertes sich gegenüberstellt, oder aber das bereits Gegenüberstehende in dieser Gegenüberstellung festhält, fixiert. Sie ist mithin eo ipso nur in gegenständlicher Einstellung möglich. So kommt es, dass auch die willkürliche Aufmerksamkeit an die gegenständliche Einstellung gebunden ist. Das, was man als „waches“ Bewusstsein zu bezeichnen pflegt, ist durchaus nicht durch besondere Intensität ausgezeichnet, sondern eben dadurch, dass es auf seine Inhalte „aufmerkt“, reflektiv bei ihnen verweilt, wobei diese Reflexion ursprünglich durchaus nicht eine theoretische ist, sondern von rein praktisch - biologischen Interessen geleitet wird. Das „wache“ Bewusstsein ist zum mindesten potentiell, seiner Tendenz nach, ein gegenständlich reflektierendes Bewusstsein; es gibt sich niemals dem Erleben, dem Schauen des Gegenstandes vorbehaltlos hin, es verharrt gleichsam immer in einer gewissen Reserve und ist jeden Augenblick bereit, zur gegenständlichen Reflexion aufzusteigen. Und dazu verhilft ihm eben die „willkürliche“ Aufmerksamkeit, die erst ein „Aufmerken“ im strengen Sinne des Wortes ist. Der Nachteil, in dem sich das ungegenständliche Bewusstsein befindet, besteht gerade darin, dass ihm die willkürliche Aufmerksamkeit nicht zur Verfügung steht; es vermag höchstens zu „*bemerken*“, nicht aber „aufzumerken“. Darin beruht auch eine der Hauptschwierigkeiten für die Erkenntnis des Psychischen durch Selbstwahrnehmung. Es kann nicht unmittelbar zum Gegenstande einer willkürlichen Aufmerksamkeit gemacht werden. Denn das Zentral - psychische ist in seinem Ansich - sein nur als ein Erlebtes, d. h. in ungegenständlicher Einstellung gegeben. Sobald sich die reflektierende Beobachtung darauf richtet, wird es objiziert; es verliert seinen Erlebnisscharakter und wird zur gegenständlichen Erscheinung; d. h. aber es wird durch diese Vergegenständlichung gerade in seiner Eigenart deformiert, künstlich umgestaltet. Die Kunst des Psychologen muss also darin bestehen, im Verlaufe des Erlebens selbst (also in der ursprünglich ungegenständlichen Einstellung) das zuerforschende Phänomen zu bemerken, gleichsam in flagranti abzufangen und dann erst die reflektierende Betrachtung darauf zu richten. Wenn auch die Erkenntnis des Psychischen nicht, wie die der Aussenwelt, an die körperlichen Sinnesorgane gebunden und durch dieselben beschränkt ist, so mag doch M. Scheler recht haben, wenn er behauptet, dass trotzdem zwischen der Erkenntnis von Aussen- u. Innenwelt eine gewisse Analogie besteht, d. h. dass

auch das psychische Sein (das reine Erleben) nur in dem Falle uns zum Bewusstsein kommt, von uns beachtet wird, wenn es sich in irgend welchen Handlungen oder wenigstens gewissen Bewegungs- und Ausdruckstendenzen äussert oder aber mit der gegenständlichen Umwelt (sei es durch die Sprache, sei es durch bestimmte der Umwelt eigene „Beachtungsrichtungen") in Zusammenhang steht. Wir würden sagen: das reine ungegenständliche Erleben wird dem erkennenden Bewusstsein erst dadurch sichtbar und zugänglich, dass es mit irgend welchen gegenständlichen Erscheinungen in Verbindung tritt, sich in ihnen objektiviert oder aber (wie in den Beachtungsrichtungen der Umwelt) als ein bereits objektiviertes dem erkennenden Bewusstsein schon vorgegeben ist. Freilich ist die endgültige Klarstellung dieser Frage davon abhängig, wie man die Beziehungen zwischen Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung ausdeutet. Auf dieses schwierige Problem können wir jedoch hier noch nicht eingehen [1]).

Die Einsicht in die Zusammenhänge zwischen den attentionalen Wandlungen und den Einstellungen des Bewusstseins scheint uns auch für die Unterscheidung zwischen Oberbewusstsein und Unterbewusstsein von Bedeutung zu sein. Das Oberbewusstsein ist unter anderem dadurch charakterisiert, dass es Realitätsbewusstsein ist. Das Realitätsbewusstsein ist aber nie ein schlechthin schauendes oder rein erlebendes Bewusstsein, niemals ein völliges Aufgehen im Schauen und Erleben, sondern bewahrt immer zugleich auch eine gewisse Bereitschaft zu gegenständlicher Reflexion, zu willkürlicher Aufmerksamkeitsänderung. (Freilich erleidet das Realitätsbewusstsein Abbruch, sobald diese Reflexionstendenz das unmittelbare Erleben überwuchert und in seinem freien Ablauf hemmt). Das Oberwusstsein ist ferner dadurch ausgezeichnet, dass es bei all seinen „Umstellungen", d. h. beim Uebergang von einer Einstellung zu einer anderen seine Einheit, die Einheit des Erlebniszusammenhanges bewahrt und um diese Uebergänge und Umstellungen weiss. Daher vermag es auch, sich in seiner Erfahrungswelt (Erscheinungs — und Erlebniswirklichkeit) zurecht zu finden, sich in den verschiedenen Dimensionen dieser Erfahrungswelt und deren Wechselbeziehungen mehr oder weniger zu orientieren (Realität, Phantasiewelt, Erinnerung). Nur dem Oberbewusstsein steht daher auch das aktive Gedächtnis zu Gebote, d. h. das Gedächtnis, das die Erinnerungswelt zum Besitz des erkennenden Subjektes macht. Alle diese Qualitäten verdankt es eben seiner Disposition zu aktiver Reflexion, zu willkürlicher attentionaler Haltung. Diese Momente fehlen gerade im reinen Traumbewusstsein, das ein vorbehaltsloses (naives) Hingegebensein an die Traumerscheinungen ist. Ihm mangelt daher der Realitätssinn, das Unter-

[1]) Vrgl. M. Scheler, Wesen u. Formen d. Sympathie 2 Aufl. 1923, S. 291 ff.

scheidungsvermögen zwischen wirklichkeitsnahen und wirklichkeitsfremden Erlebnissen. Daher kommt es auch, dass die Traumerlebnisse im Gedächtnis so wenig haften bleiben und meistens trotz grosser Lebhaftigkeit — dem Oberbewusstsein unzugänglich bleiben. Hier fehlt eben die über die einzelnen Erlebniskomplexe und Einstellungen übergreifende Einheit des reflexiven Selbstbewusstseins. Und was für das Traumbewusstsein gilt, das gilt auch für alle anderen Bewusstseinsabwandlungen, die sich durch ein Versunkensein in den gerade präsenten Inhalt auszeichnen und nicht von dem Bestreben, diesen Inhalt zu fixieren, festzuhalten, begleitet sind. Sie bilden daher den natürlichen Uebergang zu dem, was man als „Unterbewusstsein" zu bezeichnen pflegt.

Fassen wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammen. — Wir haben festgestellt: Die erste und grundlegende Voraussetzung der Erkenntnis ist die Gegebenheit des Gegenstandes der Erkenntnis: die Gegebenheit für das Bewusstsein. Die Sphäre des Erkennbaren liegt daher in der Sphäre des Bewusstbaren. Ob sie mit ihr dem ganzen Umfang nach zusammenfällt, muss fürs erste noch dahingestellt bleiben. Für die Sphäre des Bewusstbaren lassen sich keine anderen Schranken ermitteln, als die, welche durch die Gebundeheit des Bewusstseins an eine bestimmte körperliche Organisation (im gegebenen Fall an die Organisation des menschlichen Körpers) gegeben sind; es ist also der spezifische Charakter der Sinnesorgane, welcher dem unmittelbar Bewusstbaren ganz bestimmte Grenzen setzt. Diese Schranken oder Grenzen sind nicht in der Wesensstruktur des Bewusstseins begründet, sondern werden ihm von aussen, durch die realen empirischen Bedingungen und Umstände, denen es in der Wirklichkeit unterworfen ist, gesetzt. Das zeigt sich schon darin, dass für die Erkenntnis diese Schranken nicht ein Absolutes sind, sondern in gewissen Fällen überschritten werden können. Daher ist auch die Sphäre des Bewusstbaren überhaupt weiter als die des unmittelbar Gegebenen; sie umfasst auch das, was uns nur vermittelt duch ein Anderes gegeben ist (das mittelbar Bewusstbare). — Die Einstellungen, welche die Struktur des Bewusstseins bestimmen, bedingen wohl gewisse Spezifizierungen und Differenzierungen desselben, enthalten jedoch nichts, was die Sphäre des Bewusstseins in seiner Ganzheit einschränkte. Ebensowenig lassen sich in der Intensität des Bewusstseins, an den ihm eigenen attentionalen Wandlungen, solche Wesensschranken nachweisen. —

Man könnte nun freilich die Frage aufwerfen: Hat nicht die Unterscheidung zwischen wesensbegründeten und äusserlichen empirischen Schranken des Bewusstseins eine rein abstrakt-formale Bedeutung? vermag sie für das Erkenntnisproblem, sofern wir es in seiner konkreten Gegebenheit nehmen, überhaupt etwas Positi-

ves zu leisten? Im Erkentnisproblem handelt es sich doch letzterdings immer nur um die menschliche Erkenntnis, die einzige die uns bekannt ist, und diese ist eben „im Realen“, im vollen konkreten Dasein des Menschen verwurzelt: Löst man die Erkenntnis aus dieser ontologischen Verwurzelung heraus, und betrachtet sie als eine freischwebende, so fällt es freilich nicht schwer, ihre Reichweite ins Unbegrenzte auszudehnen. Allein solch ein intellectus infinitus ist doch nur eine Konstruktion, eine Projektion ins Absolute nach Analogie der menschlichen Erkenntnis, eine Projektion, für die in der Realität sich kein entsprechendes Phänomen aufzeigen lässt[1]). Ist es da nicht im Grunde einerlei, ob die für die menschliche Erkenntnis unübersteigbaren Schranken im Wesen des Bewusstseins, des Erkennens selbst liegen, oder sich aus den realen „empirischen“ Bedingungen ergeben, in welchen die menschliche Erkenntnis sich zu betätigen hat? — In diesem Bedenken scheint uns Wahres und Falsches vermengt zu sein. So richtig auch die Forderung ist, dass das Bewusstsein (die Erkenntnis) nicht in Abstrakto, sondern in seiner realen Verwurzelung von der Erkenntnistheorie zu betrachten sei, so kann doch dadurch der fundamentale Unterschied zwischen empirischen, äusserlichen und wesensimmanenten Bewusstseins- oder Erkenntnsischranknn nicht annuliert werden. Wenn wir von den Grenzen des Gesichtsfeldes sprechen, so ist es ja auch nicht einerlei, ob diese Grenzen durch die Struktur des Auges bedingt sind, oder durch die realen Umstände, unter denen dass Auge seine Sehkraft zu betätigen hat (etwa durch die Lage, die es am Körper des betreffenden Organismus einnimmt). Und wenn wir das Gesichtsfeld des Auges als solches, d. h. soweit es von der Struktur des Auges abhängt, zu bestimmen suchen, so ist das nicht eine willkürliche Konstruktion, der nichts Reales entspricht, sondern das ist die Grundlage, aus der erst die spezifische Natur des realen Sehens hervorgeht, und aus der sie sich verständlich machen lässt. Das Gleiche gilt auch von den Schranken oder Grenzen des Bewusstseins oder der Erkenntnis. Es ist gewiss unzulässig, bei der Bestimmung der Grenzen der Bewusstseins —(oderErkenntnis)sphäre die realen Bedingungen, welche diese Grenzen mitbestimmen, unberücksichtigt zu lassen. Und wenn solch eine Betrachtungsweise zu dem Ergebnis gelangt, die Sphäre des Bewusstseins (der Erkenntnis) sei unendlich, so ist die Erkenntnis, von der sie handelt, eben nicht die reale menschliche Erkenntnis. Allein ebenso voreilig wäre es, im Hinblick auf die realen Grenzen der menschlichen Erkenntnis den Schluss zu ziehen, sie sei ihrer Natur, ihrem Wesen nach endlich. Eine wesensmässig endliche Erkenntnis

---

[1]) Vrgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis, cap. 33, S. 239, 240

ist etwas wesentlich anderes und hat eine wesentlich andere Struktur, als eine Erkenntnis, die erst durch die realen empirischen Bedingungen verendlicht, eingeschränkt wird. Dem Nachweis dieser These sollen auch unsere weiteren Ausführungen gelten. Freilich bedarf die Korrelation der Begriffe endlich - unendlich noch einer genaueren Bestimmung.

6.

Nachdem wir die Sphäre des Bewusstbaren umgrenzt haben, entsteht uns nun die weitere Frage: ist alles *dem Bewusstsein Gegebene* zugleich auch schon *Objekt der Erkenntnis?* Fallen die Sphären des Bewusstseins und der Erkenntnis ihrem ganzen Umfang nach zusammen? Oder ist die Gegebenheit fürs Bewusstsein wohl die notwendige, aber noch nicht zureichende Bedingung für die Erkenntnis? — Hier kommt die fundamentale gnoseologische Bedeutung der Einstellung zur Geltung. Die Erkenntnis setzt eine bestimmte Bewusstseinseinstellung voraus, und zwar die *gegenständliche*: nicht alles dem Bewusstsein Gegebene ist als solches schon ein *Objiziertes, ist Objekt der Erkenntnis*. Es wird erst zum Objekt, sofern und indem es dem Bewusstsein gegenständlich gegenübertritt. Was dem Bewusstsein in nicht gegenständlicher Einstellung gegeben ist, muss also erst in die gegenständliche Gegebenheitsweise übergeführt werden; dann erst stellt es sich als ein Erkennbares, der Erkenntnis unmittelbar Zugängliches dar. Diese Transponierung in die gegenständliche Einstellung müssen alle Wissenschaften vornehmen, die es mit Seinsgebieten oder - aspekten zu tun haben, die unmittelbar nur einer ungegenständlichen Bewusstseinseinstellung offen stehen. Allein auch die Inhalte, welche dem Bewusstsein ganz unmittelbar als gegenständliche gegeben sind (wie z. B. die Inhalte der äusseren Wahrnehmung) sind in dieser ihrer ursprünglichen Gegebenheit noch nicht Erkenntnisinhalte. Dazu bedarf es noch eines besonderen Aktes, der sich auf dem blossen Bewusstsein (im Bewusstseinhaben) des gegebenen Inhaltes aufbaut, von diesem Bewusstsein aber durch seinen reflektiven Charakter unterschieden ist; reflektiv ist er in dem Sinne, dass er das Subjekt sich darauf besinnen, sich darüber Rechenschaft geben lässt, was ihm eigentlich in dem vorliegenden Inhalt gegeben ist. In diesem Akt kommt die gegenständliche Einstellung erst zu voller Ausprägung. Erst hier wird das Gegebene als ein dem erkennenden Subjekt gegenüberstehendes, ihm Transzendentes *gesetzt* oder, — wenn man diesen Ausdruck als mit idealistischen Vorurteilen belastet vermeiden will, — als ein solches *anerkannt*. Wollen wir also den Begriff des Rationa-

[1]) Vrgl. hierzu unseren Aufsatz über gegenständl. u. ungegenständl. Wissen, S. 111 ff.

len im Sinne der Erkenntnis von dem Begriffe des Rationalen im weiteren Sinne als des Bewusstbaren, dem Bewusstsein Gegebenen unterscheiden und in seinem spezifischen Unterschied näher bestimmen, so müssen wir die Wesensstruktur dieses reflexiven Aktes einer genaueren Analyse unterziehen.

Wir sagten eben: der Erkenntnisakt ist ein reflexiver Akt, in dem das Subjekt sich darüber Rechenschaft gibt, was ihm gegeben ist, und insofern die Gegenständlichkeit des Erkenntnisinhaltes ausdrücklich setzt oder anerkennt. Diese ausdrückliche, betonte Setzung der Gegenständlichkeit des Bewusstseininhaltes ist nun aber nur da möglich, wo im Erkenntnisbewusstsein das Selbstbewusstsein des erkennenden Subjektes, dem der Inhalt als Objekt gegenüber gestellt wird, nicht vollständig ausgelöscht ist, wie das beim schlichten „Hingegebensein an", „Versunkensein in" den Inhalt der Fall ist, sondern sich mehr oder weniger deutlich als Hintergrundsbewusstsein kund tut, von dem sich die Gegenständlichkeit des Objektes als Gegenglied abhebt. Die Gegenständlichkeit des Objekts kann eben nur da eine ausdrückliche, reflektierte sein, wo das Gegenüber von Subjekt und Objekt für das erkennende Bewusstsein mehr oder weniger aktuell wird, wo sich zwischen den beiden Gliedern der Erkenntnisrelation ein gewisses Spannungsverhältnis fühlbar macht. Insofern der Erkenntnisakt ein vom Subjekte ausgehender ist, sofern er vom Subjekte vollzogen wird (in der Besinnung auf den gegebenen Inhalt, in der „Feststellung" desselben), kann man daher sagen, dass im Erkenntnisbewusstsein die reflektierte oder fixierte Gegenständlichkeit des Objekts durch das Selbstbewusstsein des erkennenden Subjekts bedingt wird. Nur in diesem Sinne scheint uns die Kantische transzendentale Apperzeption des Ich (Einheit des Selbstbewusstseins) als Bedingung der Objektivität des Erkenntnisgegenstandes zu recht zu bestehen. Sie ist in der Tat Bedingung der Gegenständlichkeit, Objektivität, aber bloss der reflektierten, sekundären Objektivität oder Gegenständlichkeit, wie sie von dem spezifisch auf Erkenntnis eingestellten Bewusstsein gesetzt wird. Mit der ursprünglichen Objektivität des Erkenntnisinhaltes, d. h. mit seinem vom Subjekt unabhängigen Ansichsein hat sie freilich nicht das Geringste zu tun.

Auf diese subjektive Seite der Erkenntnis haben wir jedoch hier nicht näher einzugehen. Uns kommt es bloss darauf an, die Wesensstruktur des Wissens, sofern es nicht bloss Bewusstsein, sondern Erkenntnis ist, zu bestimmen; und diese Wesensstruktur der Erkenntnis als solcher lässt sich nur an der Gegebenheitsweise und Struktur ihres Inhaltes aufweisen. Alle Erkenntnis beruht auf einem gegenständlichen Bewusstsein und zwar, wie wir oben festgestellt, auf einem reflektierten Gegenstandsbewusstsein*).

*) Vrgl. hierzu *G. Teichmüllers* Untercheidung zwischen *Bewusstsein* u. *Erkenntnis*, Neuse Grundlegung d. Psychologie u. Logik. S. 18 ff.

Dies Bewusstsein lässt sich anders noch als intentionales Bewusstsein charakterisieren. In der phänomenologischen Literatur ist es zwar üblich geworden, jedes „Bewusstsein von“ als intentionales Bewusstsein zu bezeichnen. Uns scheint es jedoch geratener, hier einen gewissen Unterschied zu machen, und zwar gerade in Hinblick auf die spezifische Eigentümlichkeit des Erkenntnisbewusstseins. Das „Bewusstsein von“ ist nichts anderes als das gegenständliche Bewusstsein. Im *intentionalen* Bewusstsein kommt zum Gegenstandsbewusstsein noch die darauf gerichtete „Intention“ hinzu. Und diese entsteht eben durch die *Reflexion* auf den Bewusstseinsinhalt als solchen (als „Wissen“). Im intentionalen Bewusstsein handelt es sich also nicht bloss darum, dass dem Bewusstsein ein Etwas gegenständlich „vorliegt“, auch nicht bloss darum, dass das Bewusstsein gerade für diesen Gegenstand geöffnet, für ihn empfänglich ist, sondern darum, dass es auf ihn hinzielt, ihn meint und durch dieses Hinzielen und Meinen ihn zu erfassen sucht. Das Erkennen ist eben ein „Erfassen“ im prägnanten Sinne des Wortes; ein Erfassen, das zum Festhalten, in Besitz-nehmen führt. Wie ist aber dies Festhalten und In Besitznehmen möglich? Nur dadurch, dass im Wissensinhalt das Wissen selbst sich *vergegenständlicht* und *verselbständigt*. Diese Verselbständigung aber bedeutet ein zwiefaches, oder besser gesagt, sie vollzieht sich gleichzeitig von zwei Seiten her: einerseits wird der Wissensinhalt als ein Besonderes aus der blossen Gegebenheit des Seins (Gegenstandes) herausgehoben; andrerseits wird aber eben dadurch das Wissen selbst aus dem Strom des Erlebens herausgelöst. So entsteht zwischen Subjekt und Gegenstand (Sein), eine dritte, vermittelnde Sphäre, die *Sphäre der Erkenntnis*, die zwar auf Subjekt und Gegenstand notwendig bezogen und durch sie bedingt ist, zugleich aber doch ein Selbständiges, Für-sichseiendes darstellt: der Erkenntnis- oder Wissensinhalt ist nicht der Gegenstand schlechthin, sondern der *gewusste (erkannte) Gegenstand* und das Erkennen, das sich in ihm vergegenständlicht, ist nicht mehr blosses Bewusstsein, sondern ein „Erfassthaben“ des Gegenstandes, das dem Erkenntnisinhalt ein spezifisches Gepräge verleiht. Diese Umformung, die das Bewusstsein sowohl nach der subjektiven, wie nach der gegenständlichen Seite hin erfährt, ist das Werk, das Ergebnis der reflektierenden Intention. Worin nun diese Umformung besteht, worin sich der Erkenntnisinhalt vom bloss bewussten Gegenstand unterscheidet, das gilt es nun genauer zu bestimmen. Und zwar ist dieser Unterschied zunächst von seiner objektiven, gegenständlichen Seite zu charakterisieren, denn das Eigentümliche des Erkenntnisbewusstseins im Gegensatz zum schlichten Gegebenheitsbewusstsein lässt sich nur am Erkenntnisinhalt (im Gegensatz zum gegebenen Gegenstand) aufweisen. Der springende Punkt, auf den es hier ankommt, ist die Frage: wie,

durch welche Mittel die Herauslösung des Erkenntnisinhaltes aus der Gegebenheit des Seins zu Stande kommt? — Fassen wir die Antwort kurz zusammen, so lautet sie: diese Herauslösung und Fixierung kommt dadurch zu Stande, dass der Gegenstand (das Gegebene) als dieses oder jenes Sosein bestimmt oder determiniert wird. Insofern ist alle Erkenntnis *Soseins - Bestimmung* oder-*Determination.*

Diese Antwort mag zunächst unbefriedigend erscheinen Besagt sie nicht letzterdings dasselbe wie die traditionelle Erklärung, welche die Erkenntnis als ein in Beziehung - setzen des Unbekannten mit Bekanntem definiert? Und krankt sie mithin nicht an dem gleichen Grundmangel, wie diese Erklärung, sofern sie nämlich das voraussetzt, was gerade der Erklärung bedarf? Um Unbekanntes mit Bekanntem in Beziehung zu setzen, muss uns bereits Bekanntes gegeben sein, d. h. es muss schon Erkenntnis vorhanden sein. Indessen gilt es doch zu bestimmen, wie Erkenntnis allererst zu Stande kommt. So bestechend auch die Analogie mit der mathematischen Gleichung auf den ersten Blick scheinen mag, so erweist sie sich doch als prinzipiell unzureichend. Denn wo sollen die bekannten Grössen, die zur Bestimmung des unbekannten x (des Gegenstandes) verwandt werden, herkommen, wenn nicht aus dem x selbst? Anders könnten sie ja nicht ihre bestimmende Funktion erfüllen, sie wären dann eben nicht sachlich begründet. Hier scheint ein unlösbarer Zirkel vorzuliegen. Und doch, sieht man näher zu, so beruht das Unzulängliche dieser Erklärung der Erkenntnis auf der falschen Ausdeutung eines wirklich bestehenden Sachverhaltes. Die Soseins - Bestimmung des Gegenstandes ist eben ihrem Wesen nach durchaus nicht ein In-Beziehung - setzen des Unbekannten mit dem Bekannten. Die mathematische Analogie ist hier irreführend; und auch die Fälle, mit denen wir es im empirischen Fortschritt unserer Erkenntnis zu tun haben, geben kein klares Bild vom eigentlichen Sachverhalt; sie zeigen uns immer nur, wie sich jede neue Erkenntnis auf andere bereits vorhandene Erkenntnisse stützt und aus ihnen hervorgeht. Daher der Schein, dass alles Bestimmende immer nur ein bereits Erkanntes sein könne. An und für sich ist aber das Bestimmende als solches vor dem Bestimmungsakt garnicht vorhanden; sondern es wird erst in und mit diesem Akt zum Bestimmenden und damit auch zu einem (für das Subjekt) Bestimmten. Nicht also darauf kommt es an, dass der Gegenstand der Erkenntnis zu einem schon Erkannten in Beziehung gesetzt wird, sondern darauf, dass er überhaupt zu einem Etwas in Beziehung tritt. Das darf natürlich nicht subjektivistisch verstanden werden. Der Gegenstand kann in der Erkenntnis nur zu dem in Beziehung treten, wozu er sachlich in Beziehung steht. Anders wäre ja die Erkenntnis nicht Erkenntnis eines Seienden. Allein erst, indem

diese Beziehung vom Bewusstsein meinend erfasst wird, kommt es zu einer Erkenntnis des Gegenstandes. Die Erkenntnis ist immer Erkenntnis von Sachverhalten. Das ist eine noch nicht genug beachtete Wesenseigentümlichkeit der Erkenntnis; nicht aber jedes Wissens. Denn Erkenntnis ist nur eine unter verschiedenen möglichen Wissensarten; freilich gerade diejenige, der im Geistesleben des Menschen eine dominierende Stellung zukommt.

Auf eine genauere Analyse dessen, was ein Sachverhalt ist, können wir hier nicht eingehen. Nur die Momente, die für das Problem der Erkenntnis wesentlich sind, seien kurz hervorgehoben. Der Sachverhalt ist das eigentlich „Objektive", Seiende, das in jedem Erkenntnisakt erfasst und gemeint wird. Jedoch sind die Begriffe Sein und Sachverhalt nicht gleichbedeutend, sie fallen nicht einfach zusammen. Der Wahrnehmungsgegenstand, die ideale Wesenheit ist ein Sein, nicht aber ein Sachverhalt. In jedem Sein stecken alle möglichen Sachverhalte, und dem Erkennen kann es sich nicht anders als in diesen Sachverhalten darstellen und zugänglich werden. D. h. aber, das Sein kann nicht anders erkannt werden, als indem die in ihm enthaltenen Sachverhalte aus ihm herausgeholt und jeder von ihnen für sich erfasst wird. Alle „Einsicht" in ein Sein, in einen Gegenstand, mag sie auch noch so intuitiv sein, ist Einsicht in solch einen Sachverhalt. Dass jede Erkenntnis eo ipso Erkenntnis eines Sachverhaltes ist, lässt sich schon daraus ersehen, das die notwendige logische Form für die Erkenntnis — das Urteil ist. Diese Einsicht, dass der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Urteil ein wesensnotwendiger ist, scheint uns für die richtige Deutung der spezifischen Eigentümlichkeit der Erkenntnis entscheidend zu sein. Das Wesen der Erkenntnis bedingt das logische Wesen des Urteils; und daher kann die logische Form des Urteils als Erkenntnisgrund für das Wesen der Erkenntnis dienen. Insofern war Kant durchaus im Recht, wenn er aus den logischen Formen die Grundformen der Erkenntnis (die Kategorien) abzuleiten suchte. Und wenn seine Deduktion der Kategorien sich — kritisch betrachtet — als unzulänglich erwiesen hat, so liegt das vor allem daran, dass er, ohne näher auf das Wesen des Urteils einzugeben, die von der traditionellen Logik aufgestellten Urteilsformen dogmatisch als die logischen Urformen kat'-exochen anerkannt hat. —

7.

Jedes Urteil meint einen Sachverhalt und bringt ihn zu logischem Ausdruck. Dadurch ist jedoch der logische Sinn des Urteils noch nicht erschöpft. Denn im Urteil handelt es sich nicht bloss darum, einen Sachverhalt als solchen, eine Beziehung zwischen Gegenständen oder Seinsmomenten festzustellen. Käme es bloss darauf an, so müssten im Urteil die beiden Beziehungs-

glieder logisch gleichbedeutend und gleichberechtigt sein. Das ist aber nicht der Fall. Die Sachverhaltsglieder erhalten im Urteil eine ganz verschiedene Bedeutung, jedes erfüllt eine besondere logische Funktion. Das eine ist Subjekt, – das andere Prädikat. Der Subjektsbegriff bezeichnet (meint) den Gegenstand, der im Erkenntnisakt erfasst wird, das Prädikat, das durch die Kopula (in ihrer ersten grundlegenden Funktion) auf das Subjekt hinbezogen wird, determiniert den Gegenstand als ein bestimmtes Sosein. Und eben dadurch wird der Gegenstand erfasst, erkannt. Die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat ist also nicht eine originär logische Beziehung, die allererst im Urteil hergestellt wird, sondern sie ist lediglich der logische Ausdruck für die Beziehung zwischen Gegenstand und Gegenstandsbestimmung, die dem Erkenntnisakt als solchem wesenseigentümlich ist. Das besagt gewiss nicht, dass jeder Erkenntnisakt sich nicht anders als in Urteilsform vollziehen kann. Potentiell steckt aber in jedem Erkenntnisakt ein Urteil. Und daher ergibt die endgültige Objektivierung des Erkenntnisaktes notwendig ein Urteil. — Dieser wesensnotwendige Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Urteil ist von gleicher Bedeutung sowohl für die Theorie der Erkenntnis, wie auch für die Theorie des Urteils. So wie in der Urteilsform das Wesen des Erkenntnisaktes sich auskristallisiert, zu logisch durchsichtigem Ausdruck gelangt, so erhält andrerseits auch die logische Struktur und Bedeutung des Urteils erst durch den inneren Zusammenhang mit dem Erkenntnisakt ihre Begründung. In der Tat: worin anders, wenn nicht im Wesen des Erkenntnisaktes, soll die logische Priorität des Urteils vor dem Begriff ihre prinzipielle Erklärung finden? Und warum ist die Urteilsform für alles objektive Wissen, für alle Wissenschaft verbindlich und von unbedingter Gültigkeit? Läge hier ein bloss äusserer Zusammenhang vor, so müsste sich für die Erkenntnis die Möglichkeit auch einer anderen Objektivationsform nachweisen lassen. Dann hätte der Empirismus recht; die logische Form wäre bloss konventionell, und könnte nur auf bedingte, empirische Geltung Anspruch erheben.

Man könnte freilich noch einwenden: besteht nicht zwischen Erkenntnis und Urteil schon insofern ein prinzipieller Unterschied, als das Urteil wahr oder falsch sein kann, die Erkenntnis dagegen notwendig wahr ist? Eine falsche Erkenntnis ist eben keine Erkenntnis. Das Urteil bleibt dagegen das, was es ist, unabhängig davon, ob ihm Wahrheit oder Falschheit zukommt. — Dass hier ein Unterschied vorliegt, soll keineswegs geleugnet werden. Er betrifft aber nicht den logischen Sinn des Urteils. Jedes Urteil macht als Urteil Anspruch auf Wahrheit, es hat nur Sinn, es erfüllt seine Bestimmung, nur sofern es als wahr gilt, als wahr anerkannt wird. Ob es diesem Anspruch tatsächlich genügt, ist eine andere Frage, die den Sinn des Urteils nicht zu ändern ver-

mag. Das Urteil will und soll Erkenntnis, d. h. das Bestehen eines Sachverhaltes zum Ausdruck bringen. Im Prozesse ihrer Realisierung kann jedoch die Erkenntnis auf Hindernisse stossen, die sie ihr Ziel verfehlen lassen und das Erfassen des Gegenstandes zu einem bloss vermeinten machen. Daher besteht die Möglichkeit, dass das Urteil, in dem die Erkenntnis sich objektiviert, späterhin sich als falsch erweist. Diese Falschheit ist jedoch lediglich durch die empirische Unvollkommenheit des erkennenden Subjektes bedingt und berührt nicht den logischen Sinn des Urteils; dieser gipfelt immer darin, die Wahrheit eines Sachverhaltes zu behaupten d. h. eine Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen.

8.

Allein der innere Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Urteil beschränkt sich nicht bloss darauf, dass die logische Gliederung des Urteils in der Struktur des Erkenntnisaktes (als Determinationsaktes) verwurzelt ist; sofern der Erkenntnisakt im Urteil ausmündet, in ihm zu voller Ausgestaltung kommt, zeigt das Urteil auch an, in welcher Richtung durch den Erkenntnisakt sich die Herauslösung des Erkenntnisinhaltes aus der Sphäre der schlichten Gegebenheit vollzieht, in welchem Sinne die Objektivierung des Wissens, die das Spezifikum der Erkenntnis ausmacht, zu verstehen ist. Das Urteil ist ein logisches Gebilde, es gehört der Sphäre des Logischen an. Die Objektivierung des Wissens in der Erkenntnis bedeutet daher nichts anderes, als die Uebertragung des Erkenntnisinhaltes in die *logische* Sphäre; oder *richtiger gesagt,* durch *die Objektivierung des Wissens wird diese Sphäre allererst* als *besonderes Gebiet konstituiert.* Dieser Satz kann leicht missverstanden werden; liegt es doch nahe, ihn rein idealistisch in dem Sinne zu deuten, dass erst durch die Tätigkeit des erkennenden Subjekts das logische Sein „erzeugt" werde. Von dieser und anderen ähnlichen Deutungen gilt es zunächst ganz abzusehen und lediglich darauf zu achten, was für ein Sachverhalt hier vorliegt.—

Wir sagten oben: der Erkenntnisakt ist ein Akt der Determination. Der Gegenstand (das Sein) wird determiniert, indem aus ihm der eine oder andere in ihm steckende Sachverhalt herausgeholt und als seiend gesetzt wird. Welcher Art sind nun aber diese Sachverhalte? — Sofern sie im Gegenstand selbst enthalten sind, handelt es sich immer um eine Beziehung zwischen dem Gegenstand und einer ihm zugehörigen Bestimmtheit (welcher Art dieselbe auch sein mag). Die Bestimmtheit aber (sei sie nun eine Gegenstandsart, oder eine Qualität, oder ein Zustand, oder eine Tätigkeit, oder eine Relation), ist als solche immer ein *Allgemeines.* Nur durch ein Allgemeines kann die Determination vollzogen werden. Das ist das entscheidende Moment im Aufbau

der Erkenntnis. Und dieses Moment ist daher auch bestimmend für die logische Struktur des Urteils. Das zeigt sich vor allem am Urteilsprädikat. Mag auch das Subjekt einen Gegenstand meinen, der in seiner konkreten Unmittelbarkeit ein Unsagbares ist und sich nur mit dem Finger weisen lässt, so ist das Prädikat immer schon eine begriffliche Bestimmtheit, wie vage und fliessend auch anfangs ihr Bedeutungsgehalt sein mag. Als eine solche Bestimmtheit ist es eo ipso ein Allgemeines und verleiht, sofern es den Gegenstand des Urteils determiniert, auch dem Urteilssubjekt das Gepräge begrifflicher Allgemeinheit. Obwohl das Subjekt das gedankliche Zentrum des Urteils bildet, so ist es doch das Prädikat, in dem sich erst der logische Sinn des Urteils offenbart, und dank dem das Urteil seine logische Bestimmung, eine Erkenntnis zu fixieren, erfüllt. Durch die logische Funktion des Prädikats wird auch der Zusammenhang zwischen Urteil (Denken) und Sprache vermittelt. Die ersten Worte, welche das Kind sinnvoll ausspricht, haben prädikative Bedeutung, sind Bestimmungen des Gegenstandes, den es meint. Aus dieser ursprünglich prädikativen Bedeutung des Wortes wird es auch verständlich, dass der Zusammenhang zwischen Erkenntnis (Denken) und Sprache kein bloss äusserlicher ist; und dass daher der Ursprung der Sprache sich nicht ausschliesslich aus ihrer kommunikativen Bedeutung herleiten lässt. Eine der Grundfunktionen des Wortes besteht darin, gegenständliche Begriffe zu bezeichnen, und gegenständliche Begriffe sind in erster Linie allgemeine prädikative Bestimmungen. In der sprachlichen Einkleidung und Formulierung gelangt daher der Prozess der Vergegenständlichung des Wissens zu seinem notwendigen und natürlichen Abschluss. Nicht in dem Sinne, dass in und durch die sprachliche Fixierung die Vergegenständlichung allererst zu Stande käme; sondern in dem Sinne, dass in der Sprache diese Vergegenständlichung ihren sinnlichen Ausdruck findet. Das Gegenständliche ist an sich noch nicht ein Sinnliches; aber es steht dem Sinnlichen nicht gleichgültig gegenüber; es tendiert dazu, am Sinnlichen eine Stütze zu finden, sich an ihm zu verfestigen, sich zu einem Dinglichen zu verdichten. So steht es auch mit Urteil und Begriff. Sofern sie das Ergebnis gegenständlicher Erkenntnis sind, stellen sie selbst ein Gegenständliches dar und streben nach Verdinglichung, nach sinnlicher Verkörperung. Und diese Verdinglichung erreichen sie im Wort, im Satz.

Die prädikative, determinierende Funktion des Begriffs erweist sich als das eigentlich treibende Moment im Prozesse der Vergegenständlichung des Wissens, und zwar nicht nur insofern, als sie den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Sprache herstellt, sondern auch insofern, als sie den Gegenstand der Erkenntnis selbst in die logische Sphäre hebt, ihn *logisiert*. Indem der Begriff als Prädikat den Gegenstand bestimmt, determiniert, überträgt

er die begriffliche Bestimmtheit auch auf das Urteilssubjekt. So kommt es, dass auch das Urteilssubjekt zum Begriffe wird, mag in ihm auch noch immer derselbe konkrete unmittelbar gegebene Gegenstand gemeint sein. Aus den Urteilen „Dies da ist ein Baum, ein Mensch“ entwickeln sich die weiteren Urteile: „Diesem Baum, diesem Menschen kommt diese oder jene Soseinsbestimmtheit zu“. So kommt es zum Unterschied zwischen dem Material-und Formalobjekt[1]) des Begriffs und des Urteils. Das Materialobjekt ist der Gegenstand in seinem Ansichsein, das worauf, die Erkenntnis letzterdings gerichtet ist. Das Formalobjekt dagegen bedeutet den Gegenstand, wie er vom Begriff gemeint ist, d. h. nach denjenigen Seiten oder Momenten, die im Begriff zu logischer Bestimmtheit gebracht werden. Das Formalobjekt ist also der logisierte Gegenstand, der Gegenstand, sofern er Besitz der gegenständlichen Erkenntnis geworden ist. —

Ist einmal die Scheidung zwischen Materialobjekt und Formalobjekt vollzogen, so kann der Prozess der Logisierung und Vergegenständlichung des Wissens immer weiter fortschreiten. Der Begriff kann sich von seiner ursprünglich prädikativen Funktion emanzipieren und selbst zu einem Gegenstand der Erkenntnis werden; er wird dann durch andere begriffliche Prädikationen als Begriff (als ideales Sein) nach der einen oder anderen Richtung hin determiniert. Dass auch hier ein Prozess der Vergegenständlichung und Verselbständigung des Wissens vorliegt, bekundet sich schon darin, dass alle sogen. „Nebenbegriffe“ und „beziehenden“ Begriffe, die ihrem Wesen nach unselbständig sind, sobald sie Gegenstand der Erkenntnis werden und mithin im Urteil an die Stelle des Subjektes rücken, eben dadurch zu selbständigen „Hauptbegriffen“ umgeformt werden[2]) Dieser Fall zeigt es besonders deutlich, dass alle Erkenntnis die reflexive gegenständliche Einstellung zur notwendigen Voraussetzuug hat. Die Umformung der Nebenbegriffe und funktionierenden Begriffe in selbständige Hauptbegriffe bedeutet ja keineswegs, dass im Erkenntnisakt (Urteilsakt) das, was sie intendieren, als selbständiges gegenständliches Sein anerkannt wird; sie bezeugt bloss, dass der Gegenstand der Erkenntnis, welcher Art er auch sein mag, als solcher nicht anders als in der Form eines selbständigen gegenständlichen Seins gedacht werden kann.

## 9.

So wächst aus dem Prozess der vergegenständlichenden Erkenntnis das Reich des Logischen als eine besondere ideale Seins-

---

[1]) Vrgl. A. Pfänder, Logik, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd IV, S. 273, 274.

[2]) Ebenda, S. 316—322 (XI kap.).

sphäre hervor, die inhaltlich sich als System von Begriffen und deren Verhältnissen in Urteil und Schluss darstellt. Es ist die Sphäre des objektivierten Wissens, die sich zugleich als die Sphäre des *Rationalen* (des Erkannten und dem Wesen nach Erkennbaren) ausweist. Sie ist durch eine Reihe von spezifischen Eigentümlichkeiten ausgezeichnet, die eben das Wesen des Logischen oder Rationalen charakterisieren. Diese Eigentümlichkeiten haben wir nun näher zu betrachten, um über den Begriff des Rationalen (und Irrationalen) Klarheit zu gewinnen. Zunächst sei nur noch auf einige prinzipielle Bedenken kurz eingegangen, die gegen unsere Deutung des Logischen und Rationalen erhoben werden könnten. —

Wenn wir zu zeigen suchten, dass die Sphäre des Logischen aus der objektivierenden Erkenntnis hervorgeht, so scheint damit die obenerwähnte idealistische Deutung des Logischen ihre volle Bestätigung zu finden. Mag man auch vom psychologischen Subjekt absehen und lediglich das „Subjekt überhaupt" oder das „transzendentale" Subjekt als Erzeuger und Träger der logischen Begriffswelt betrachten, — im Prinzip wird dadurch an der idealistischen Grundthese nichts geändert; denn das Sein des Logischen geht dann letztlich auf das transzendentale Subjekt zurück. Daraus ergäbe sich aber noch eine weitere Folgerung: das Allgemeine wird der Erkenntnis nur in der Sphäre des Logischen und zwar als Begriff zugänglich. Ist der Begriff nur ein Produkt der Erkenntnistätigkeit des Subjektes, so scheint damit auch das Allgemeine lediglich als subjektives Gebilde anerkannt zu sein, das im Sein an sich kein entsprechendes Korrelat besitzt. — Sieht man jedoch näher zu, so erweist es sich, dass diese idealistische Deutung mehr behauptet, als sich aus dem Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen Erkenntnis und logischer Sphäre obwaltet, folgern lässt. In der Tat: der Begriff, so wie er in der logischen Sphäre dem Bewusstsein vorliegt, — kann nicht ohne weiteres mit dem Allgemeinen (den Wesenheiten) identifiziert werden. Er stellt bloss eine bestimmte Gegebenheitsweise des Allgemeinen vor, und zwar die *gegenständliche*. Es fragt sich aber: kann diese Gegebenheitsweise der Wesenheiten als ursprünglich gelten, als eine solche, die ihrer Natur adäquat ist? — Die Phänomenologen (und mit ihnen alle modernen Ideal — Realisten) glauben diese Frage bejahen zu dürfen. Die Wesenheiten werden unmittelbar durch Intuition erschaut. Ist einmal durch Einklammerung der Wirklichkeit die richtige phänomenologische Einstellung gewonnen, so bieten sich dem schauenden Blick die Wesenheiten mit der gleichen Unmittelbarkeit dar, wie der sinnlichen Wahrnehmung die Erscheinungen der Aussenwelt. Das Schauen aber ist, ebenso wie das Wahrnehmen, ein rein gegenständliches Erfassen. — Diese Auffassung der Wesensschau scheint uns dem wahren Sachverhalt nicht zu ent-

sprechen und auf der dogmatischen Voraussetzung zu beruhen, alles unmittelbare Erfassen könne eben nur ein gegenständliches sein. Die Analogie mit der Wahrnehmung, von der sich der Begriff der Intuition oder Wesensschau leiten lässt, ist es vor allem, die irreführend wirkt. Nur in Kürze seien hier die Erwägungen angedeutet, welche, wie uns scheint, gegen diese in phänomenologischen Kreisen herrschende Auffassung der Wesensschau sprechen.

Wenn die Wesensschau (die „kategoriale" und „spezifische" Anschauung) der sinnlichen Wahrnehmung gleichgestellt wird, so hat das gewiss seine tiefen sachlichen Gründe. Es kommt eben zunächst vor allem darauf an, – im Gegensatz zu fest eingewurzelten Vorurteilen — klarzustellen, dass auch das begrifflich Allgemeine, die Wesen und Kategorien etwas unmittelbar Selbstgegebenes sind, nicht anders als die sinnlichen Erscheinungen; dass es sich hier also nicht um blosse Denkintentionen handelt, denen der Modus der Erfüllung versagt ist. Weiter aber geht die Analogie nicht. Jedenfalls gibt sie uns nicht die Berechtigung zu schliessen, dass die primäre Gegebenheitsweise der Wesen dieselbe sei, wie die des sinnlich Erscheinenden. Im Gegenteil, weisen die Ergebnisse der phänomenologischen Analyse deutlich darauf hin, dass diese Gegebenheitsweise eine wesentlich andere ist. Nun ist aber die Gegebenheitsweise des sinnlich Wahrnehmbaren die spezifisch und originär gegenständliche. Liegt da nicht die Vermutung nahe, dass die Gegebenheitsweise der Wesenheiten und Kategorien primär nicht gegenständlich oder zum mindesten nicht rein gegenständlich ist?

Der erste fundamentale Unterschied, der in die Augen fällt, besteht darin, dass die Wesensschau kein absolut selbständiger Akt ist, sondern notwendig, wesensgemäss in Akten sinnlicher (äusserer oder innerer) Wahrnehmung fundiert ist. Und zwar ist diese Abhängigkeit von ganz besonderer Art, die auf das Eigentümliche der Gegebenheitsweise der Wesen hinweist. Die Wesen stecken nicht in dem Wahrgenommenen wie irgend welche reale Elemente desselben, die aus dem Ganzen der Erscheinung durch einen besonderen ihnen zugewandten Akt herausgelöst und zu aktueller „expliziter" Gegebenheit gebracht werden können. Vielmehr erfordert die Wesensschau den Uebergang in eine *andere Denkdimension*, für die alle reale sinnliche Gegebenheit unwesentlich wird. Darin beruht ja gerade der Sinn der phänomenologischen Einstellung, welche die reale Welt in ihrer gesamten Existenz „einklammert". Die Wesen sind im sinnlich Wahrgenommenen nicht als solche enthalten, sondern werden durch dasselbe nur in der einen oder anderen Weise „*repräsentiert*". Ja, genau gesehen, ist es nicht einmal das unmittelbar sinnlich Gegebene, was die Wesen repräsentiert, sondern, wie Husserl speziell für die kategoriale Anschauung überzeugend nachgewiesen hat, ist es der „Sinn" dieser

Wahrnehmungsakte[1]). Und was für die Kategorien (die beziehenden und funktionierenden Begriffe) gilt, das gilt auch mutatis mutandis für die Art-Wesen, die εἴδη. Die Repräsentation ist keine aequivalente. Repräsentant und Repräsentiertes liegen nicht in ein und derselben Seinsschicht; sie haben daher auch nicht die gleiche oder eine analoge Gegebenheitsweise. Jeder Versuch, die Gegebenheitsweise der Wesen im Sinne der gegenständlichen Gegebenheit des Sinnlich — wahrnehmbaren zu deuten, verläuft daher unvermeidlich in einer Sackgasse. Er führt zu Konsequenzen, die entweder sich nicht durch entsprechende aufweisbare Sachverhalte verifizieren lassen oder sogar in direktem Widerspruch zu bestehenden Sachverhalten stehen. Entweder verfällt das philosophische Denken in die „platonische" Hypostasierung der Wesen zu selbstständigen gegenständlichen Entitäten oder aber es schlägt die entgegengesetzte Richtung ein und mündet im Nominalismus (und Empirismus) aus, d. h. es gelangt dazu, das Sein der Wesen oder allgemeinen Ideen strikt zu leugnen, und zwar aus dem Grunde, weil sich ihre gegenständliche Gegebenheit in oder neben dem sinnlich Wahrnehmbaren in keiner Weise aufzeigen lasse. Darin liegt das Berechtigte der ablehnenden Haltung des Empirismus gegenüber allem Begriffsrealismus. Seine Ideenblindheit wurzelt dagegen nicht bloss in seiner tiefen sensualistischen Befangenheit, sondern vor allem in dem prinzipiellen Vorurteil, dass alles Sein nur ein gegenständliches Sein, und alle Gegebenheit nur gegenständliche Gegebenheit sein könne. Ueber diesen Punkt herrscht aber auch auf Seiten des Begriffsrealismus weitgehende Unklarheit. So sehr man auch betonen mag, dass die Ideen nicht metaphysische Wesen sind, die neben oder gar vor den konkreten Dingen bestehen, sondern nur in ihnen enthalten sind und durch sie zur Erscheinung kommen, so reichen doch all diese Angaben bei weitem nicht aus, um das Sein der Ideen und vor allem ihre primäre Gegebenheitsweise zu umgrenzen, geschweige denn eindeutig zu bestimmen. Das Drinnen-sein, die Immanenz, ist ja auch nur ein metaphorischer Ausdruck den es begrifflich zu präzisierem gilt. Dass hier eine Schwierigkeit vorliegt, und zwar eine solche, die sich auf die Gegebenheitsweise des idealen Seins bezieht, geht schon daraus hervor, dass als Wesenseigentümlichkeit des idealen Seins seine *Nahstellung* zum Bewusstsein, seine grössere Ichnähe im Gegensatz sum realen Sein hervorgehoben wird[2]). Diese deskriptive Angabe kann doch aber nur als provisorische Charakteristik verstanden werden, hinter der ein noch zu lösendes Problem

---

[1]) Vrgl. hierzu Husserl, Logische Untersuchungen, II, 2. VI Untersuchung, Kap. VII Studie über kategoriale Repräsentation.

[2]) Vrgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis, 2 Aufl. S. 463 ff.

steckt. Was aber kann diese Ichnähe letzterdings anders bedeuten, als eine besondere Gegebenheitsweise des idealen Seins, die von der des realen Seins nicht bloss quantitativ, wie es der metaphorische Ausdruck besagt, sondern qualitativ verschieden ist? Der Sinn dieser Nahestellung zum Bewusstsein liesse sich daher zunächst wohl rein negativ dahin bestimmen, dass das ursprüngliche Bewusstsein des Idealen nicht ein rein gegenständliches Erscheinungsbewusstsein ist. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es also ein Erlebnisbewusstsein ist. Solch ein striktes Entweder-Oder besteht hier nicht. Vielmehr liegen die Verhältnisse viel komplizierter, und es sind Gegebenheitsweisen des Seins möglich, die mannigfache komplexe Zwischenstufen zwischen gegenständlicher Erscheinung und ungegenständlichem Erlebnis darstellen. — Noch auf ein weiteres Moment sei hier gleich hingewiesen, welches, wie uns scheint, die Nahstellung des idealen Seins zum Bewusstsein von etwas anderer Seite beleuchtet. Und zwar meinen wir das, was man als ein den Ideen und Begriffen eigentümliches „Leben“, eine ihnen innewohnende „Spontaneität“ bezeichnen könnte. Freilich scheint nichts einfacher zu sein, als die Objektivität dieses Lebens glatt abzuleugnen und für eine unrechtmässige Hypostasierung der subjektiven Aktivität des Denkens zu erklären. Allein damit wird das Problem, das hier vorliegt, keineswegs gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben. Denn diese Antwort erweckt sofort die weitere Frage: Sollte dann nicht die subjektivistische Deutung des idealen Seins doch recht behalten, welche dasselbe auf ein psychisches Sein zurückführt und lediglich als Produkt der subjektiven Verstandestätigkeit betrachtet? Ist sie aber nicht sachlich berechtigt, handelt es sich bei der Erkenntnis des Idealen, ebenso wie bei der Erkenntnis des Realen, um das Erfassen eines objektiv Seienden, das nicht im Bewusstsein selbst seinen Ursprung nimmt, — dann darf die Frage nicht unbeantwortet gelassen werden: wie kommt es, dass die Vernunft (oder der Verstand), die das ideale Sein erfasst, selbst in den philosophischen Systemen, welche die selbständige Objektivität des idealen Seins anerkennen (wie z. B. der Platonismus), nicht ebenso wie die Sinnlichkeit (das sinnliche Erkenntnisvermögen) als ein bloss *rezeptives, aufnehmendes Organ* charakterisiert, sondern ihr gerade im Gegensatz zur Sinnlichkeit als spezifisches Wesensmerkmal *Spontaneität* zugeschrieben wird? Muss denn nicht, — wenn man die Priorität des Seins vor der Erkenntnis anerkennt — das Erkenntnisorgan der Natur seines Objektes angepasst sein? Wie ist dann die Spontaneität der Vernunft, von der Seite ihres Gegenstandes, des idealen Seins betrachtet, zu deuten? Was ist das dieser Spontaneität im Gegenstande entsprechende Korrelat? Oder man könnte dieser Frage auch noch eine andere Wendung geben, die aber letztlich immer den gleichen Sachverhalt im Auge hat: Warum er-

scheint eine subjektive Deutung des idealen Seins natürlich und der unmittelbaren philosophischen Besinnung nahe liegend, während das reale Sein einer analogen Interpretation einen fast unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, über den sich selbst der subjektive Idealismus trotz aller Autosuggestion nicht immer hinwegzusetzen vermag? Das sind Tatsachen, an denen eine unvoreingenommene philosophische Betrachtung nicht vorübergehen kann, Tatsachen, die deutlich darauf hinweisen, dass in dem idealen Sein selbst etwas liegen muss, was zu der subjektiven Ausdeutung desselben Anlass gibt. Und das ist wohl nichts anderes als die eigentümliche Spontaneität (Aktivität), die dem Bewusstsein des idealen Seins eignet. Nur wenn man diesen Sachverhalt berücksichtigt, lassen sich die tieferen Motive des objektiven Idealismus verstehen, so wie er von Platon angebahnt und im Altertum von Plotin, in der Neuzeit von Hegel systematisch ausgebaut worden ist. Wäre die Gegebenheit (Seinsweise) der Ideen und Begriffe eine rein gegenständliche, müsste da nicht die „Bewegung" der Ideen, das dialektische Eigenleben der Logoi, ja die gesamte dialektische Methode, sofern sie objektive, nicht bloss bewusstseinsimmanente Gültigkeit beansprucht, als ungeheuerliche Verirrung betrachtet werden, die lediglich aus den gröbsten anthropomorphistischen Vorurteilen zu erklären wäre? Und müsste dann nicht die Ideenwelt bei konsequenter Durchführung des objektiven Idealismus unvermeidlich zu absoluter Unbeweglichkeit, gleich dem eleatischen Sein, erstarren? — Für die philosophiegeschichtliche Betrachtung eröffnet sich unter diesem Gesichtspunkt ein weites Feld interessanter Forschungen. — Uns kam es jedoch nur darauf an, festzustellen: dass die primäre Gegebenheit des idealen Seins (der Wesen, Begriffe) keine rein gegenständliche ist; dass die Gegenständlichkeit, die es in der logischen Betrachtung gewinnt, eine abgeleitete ist und von dem Urakt der objektivierenden Erkenntnis in Abhängigkeit steht. Die partiale subjektive Bedingtheit der logischen Sphäre, die wir anerkennen zu müssen glauben, bedeutet daher keineswegs, wie es wohl auf den ersten Blick scheinen könnte, dass das ideale Sein an und für sich subjektiven Ursprungs ist. Dies naheliegende Missverständnis galt es zunächst abzuwehren.

## 10.

Kehren wir jetzt zum Hauptthema unserer Untersuchung, der Beschreibung der Sphäre des Logischen oder des Eigentlich-Rationalen, zurück. Wir sahen: die Grundlage oder genauer die Grundlegung der Sphäre des Logischen bildet der Urakt der objektivierenden Erkenntnis. Erst die Vergegenständlichung der Erkenntnis zu Erkenntnisgebilden gestaltet sie zu einer besonderen für sich bestehenden Sphäre — und das ist die Sphäre des Lo-

gischen. Hat sie sich einmal zu solch einer gegenständlichen Sphäre konstituiert, so ist sie damit auch zu selbständigem Sein gelangt, d. h. sie ist nur ihrer eigenen, ihrem Wesen immanenten Gesetzmässigkeit unterworfen. Freilich ist diese Gesetzmässigkeit keine originäre — und das kann sie auch nicht sein, weil die Sphäre des Logischen selbst eine abgeleitete ist. Untersucht man ihre Fundamente, so erweist sich, dass dieselben teils durch ontologische Gesetzmässigkeiten, teils durch Gesetzmässigkeiten, die den Erkenntnisakten eigen sind, bedingt werden. Darüber soll noch weiter unten die Rede sein. Jedoch innerhalb der logischen Einstellung kommt dieser Gesetzmässigkeit unbedingte Gültigkeit zu. Und erst ein Hinausgehen über diese Einstellung deckt ihre Abhängigkeit von anderen ursprünglicheren Gesetzmässigkeiten auf. Das liesse sich recht anschaulich an der Geschichte der Logik zeigen. Ueberall da, wo sie sich von allgemein - systematischen Tendenzen leiten lässt und den Grundlagen ihrer eigenen Kompetenzsphäre nachforscht, hört sie auf, Logik in strengem Sinn des Wortes zu sein und mündet notwendig in eine allgemeine *Ontologie* (wie im Rationalismus) oder in eine *Bewusstseinstheorie* (wie bei Kant) aus. Diesen Zusammenhängen der Logik mit Ontologie und transzendentaler Logik haben wir jedoch hier nicht weiter nachzugehen. Sie lassen es jedoch schon voraussehen, dass infolge der eigenartigen Zwischenstellung, welche die Sphäre des Logischen zwischen Bewusstsein und Sein einnimmt, ihre Struktur eine viel kompliziertere ist, als gewöhnlich angenommen wird, und für eine phänomenologische Beschreibung nicht unerhebliche Schwierigkeiten bietet.

Welches sind nun die Grundeigentümlichkeiten der logischen Sphäre, die sich unmittelbar aus der Betrachtung ihres Wesens ergeben? Das erste, was gleich in die Augen fällt, ist ihre *Universalität*. Der Möglichkeit nach umfasst sie alles Sein oder erhebt zum mindesten Anspruch darauf, alles Sein umspannen zu können. Sofern sie vergegenständlichte Erkenntnis ist, sucht sie die gesamte Welt in sich wiederzuspiegeln. Jedem besonderen Sein entspricht prinzipiell ein bestimmter Begriff, jedem Sachverhalt ein Urteil. Alle Seinsunterschiede haben ihre logischen Korrelate in entsprechenden Begriffsunterschieden Das gesamte Sein wird gleichsam in die logische Sphäre transponiert oder projiziert. Was dies Transponieren oder Projizieren bedeutet, und wie es überhaupt möglich ist, das ist eine Frage, die wir hier nicht zu untersuchen haben. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, dass dieser Prozess tatsächlich statthat, und dass er den Sinn der gegenständlichen Erkenntnis wesensnotwendig bestimmt. In der logischen Sphäre ist alles Begriff und Begriffsbeziehung Die Begriffe aber, so verschieden auch ihr Inhalt sein mag, sind als Begriffe *homogen*, gehören ein und derselben Seinsdimension (der lo-

gischen) an. Die Verschiedenheit der Seinsschichten und Seinsdimensionen besteht daher als solche in der logischen Sphäre nicht mehr; sie ist in den Begriffsinhalt zurückgeschoben und äussert sich logisch bloss in diesen oder jenen Begriffsdifferenzen und Begriffsgegensätzen. Kurz, die Projektion des Seins in die logische Ebene ergibt notwendig eine *Nivellierung* aller Seinsverhältnisse und Seinsunterschiede zu rein begrifflichen Beziehungen und Unterschieden. Darauf beruht der spezifisch *formale* Charakter der Logik. Sie ist prinzipiell gleichgültig gegen das inhaltliche Moment, oder genauer gegen die Materie des Begriffs. Wohl hat jeder Begriff notwendig einen Inhalt, ist wesensgemäss an eine Seinsmaterie geknüpft; allein logisch genommen, konstituiert sich dieser Inhalt als eine Mannigfaltigkeit von Merkmalen, die selbst wiederum Begriffe darstellen, mithin der logischen Sphäre immanent sind und ihrer Gesetzmässigkeit unterliegen. Die logische Sphäre bildet insofern eine abgeschlossene Welt für sich, die mit Recht als *topos noētos* bezeichnet werden kann. Denn in die logische Sphäre transponiert, gewinnt alles Sein eine durchgehende *Homogeneität*, die sich nur mit der Homogeneität der räumlichen Mannigfaltigkeit vergleichen lässt.

Auf dieser Eigentümlichkeit des Logischen beruht auch die besondere Anziehungskraft, die der logische Rationalismus von altersher für das philosophische Denken besessen hat. Die grossen unüberbrückbaren Gegensätze, die alles Sein in den verschiedensten Dimensionen durchziehen, scheinen hier, wenn nicht aufgehoben, so doch auf einen gemeinsamen Generalnenner gebracht zu sein. Der Begriff ist der Zauberstab, der mit einem Schlag die ersehnte, alles Sein umspannende Einheit herstellt. Freilich wird die Täuschung sofort offenbar, sobald man aus der logischen Einstellung heraustritt und sich ihre Bedingtheit zum Bewusstsein bringt: die logische Einheit ist in ihrer Geltung auf die homogene Begriffswelt eingeschränkt. Jeder Anspruch auf eine über-logische metaphysische Gültigkeit entpuppt sich als petitio principii, als unrechtmässige Metabasis eis allo genos. So mächtig auch die Reaktion gegen den logischen Rationalismus in der Philosophie des XIX. Jahrh. eingesetzt hat, so ist es ihr bisher doch noch nicht gelungen, die rationalistischen Vorurteile bis auf ihre tiefsten Wurzeln blosszulegen; und die Frage, was am Rationalismus als systematischer Weltanschauung berechtigt und was unberechtigt ist, harrt noch ihrer endgültigen Entscheidung. Der Irrationalismus als solcher kann wohl als Schlagwort im Kampf gegen die Uebergriffe der Ratio dienen, er stellt aber kein positives Prinzip dar, das etwas dem Rationalismus in systematischer Hinsicht Gleichwertiges entgegensetzen könnte. Die Gefahren des Rationalismus sind daher auch für die Philosophie der Gegenwart noch keineswegs überwunden; in verkappter oder sublimierter Gestalt finden

die rationalistischen Vorurteile auch bis heute noch Eingang in das philosophische Denken. Und das liegt, wie uns scheinen will, besonders daran, dass der wesensnotwendige Zusammenhang zwischen dem logisch-Rationalen und der objektivierenden Erkenntniseinstellung noch immer nicht klar erkannt ist. Wie sehr hier selbst die allerprinzipiellsten Punkte der Klärung bedürfen, zeigt z. B. das Problem des Verhältnisses zwischem Allgemeinem und Einzelnem, das gerade für die logische Sphäre von fundamentaler Bedeutung ist.

11.

Alle Erkenntnis ist Erkenntnis des Allgemeinen. So hat schon Aristoteles die Erkenntnis bestimmt. Denn sie ist begriffliche Erkenntnis. Und jeder Begriff ist, selbst wenn er ein Einzelnes, Individuelles meint, ein Allgemeines[1]). Die Bestimmung des Aristoteles ist gewiss nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Erkenntnis nur das Allgemeine zum Gegenstande hat. Sie ist ebenso auch Erkenntnis des Einzelnen, Individuellen. Allein sie vermag dies Einzelne nur *mit Hilfe* des Allgemeinen, durch Vermittelung desselben zu bewältigen und zur Bestimmung zu bringen. Das heisst also: das Einzelne kann nur erkannt werden, sofern auch das zugehörige *Allgemeine erkannt wird.* Am deutlichsten tritt das in den sogen. Gesetzeswissenschaften hervor; sie sind Gesetzeswissenschaften nicht bloss deshalb, weil sie nur generalisierend verfahren, nur die Erkenntnis der allgemeinen Gesetzeszusammenhänge im Auge haben. Die Richtung auf das Einzelne ist ihnen durchaus nicht fremd. Jeder Prozess der Generalisierung hat seine notwendigen Korrelate in mannigfach verlaufenden Prozessen der Spezialisierung und Singularisierung. Allein das Bestimmende ist immer das Allgemeine. Das Einzelne wird entweder nur als konkreter *Spezialfall* des Allgemeinen betrachtet, oder aber, wo es auf eine allseitige Bestimmung und Umgrenzung desselben ankommt, als besondere Komplexion oder Verflechtung mannigfacher allgemeiner Gesetzlichkeiten und Gesetzesordnungen. Ist der Zielpunkt der Erkenntnis das schlechthin konkrete „Hier" und „Jetzt", so ist diese Komplexion eine unendliche, und lässt sich niemals durch begriffliche Bestimmungen restlos ausschöpfen. Das absolut Konkrete und Einzelne bleibt daher immer ein Problem, dessen Lösung sich immer nur in geringerer oder grösserer Annäherung erreichen lässt. Es bildet insofern ein Grenzproblem der rationalen Erkenntnis. Allein dies Grenzproblem stellt für die wissenschaftliche Methodik nicht etwas spezifisch Neues dar; es wird mit den gleichen methodischen Mitteln bearbeitet und prinzipiell bewältigt, wie jedes andere Problem, das mit der Erkenntnis des

[1]) Vrgl. hierzu Husserl,... Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänom. Philos., Abschn. über d. Eidos.

Speziellen und Einzelnen verknüpft ist. — Dieser Sachverhalt zeigt es deutlich, dass das Verhältnis der gegenständlich eingestellten Erkenntnis, so wie sie in den Gesetzeswissenschaften zur Entfaltung kommt, zum Allgemeinen und zum Einzelnen ein wesentlich verschiedenes ist, trotzdem diese Begriffe in notwendiger Korrelation stehen und daher, wie man wohl erwarten dürfte, logische Gleichberechtigung beanspruchen müssten. Immer ist das Einzelne das zu Bestimmende, das Allgemeine — das, was bestimmt. Das Einzelne bildet das Problem, zu dessen Lösung allein das Allgemeine die notwendigen methodischen Mittel hergeben kann. Das darf natürlich nicht in dem Sinne verstanden werden, dass für die rationale Erkenntnis das Allgemeine nicht auch Problem sein könne. Allein seine Problematik ist eine wesentlich andere als die des Einzelnen. Sie geht entweder darauf aus, das vorligende Allgemeine auf ein höheres Allgemeines zurückzuführen (eine höhere Gattung, eine allgemeinere, umfassendere Gesetzmässigkeit) oder aber, wo es sich um oberste, nicht weiter ableitbare Begriffe (Kategorien) handelt, zu zeigen, dass diese Begriffe die notwendige Grundlage und Voraussetzung für die Erkenntnis einer bestimmten Seinsregion oder Seinsschicht bilden. Die Problematik des Allgemeinen ist also eine *immanente,* sie verbleibt in der Sphäre des Allgemeinen; niemals dient ihr das Einzelne als methodisches Mittel zur Erkenntnis, d. h. zur logischen Bestimmung des Allgemeinen. Jeder Versuch einer solchen Bestimmung wäre etwas wesenhaft Unmögliches, logisch Widersinniges. Die Problematik des Einzelnen ist dagegen eine *transiente.* Immer kommt es darauf an, das Einzelne in begriffliche Allgemeinbestimmungen aufzulösen, es in die Sphäre des Rationalen, d. h. des begrifflich Allgemeinen zu projizieren. — Dass in diesem verschiedenen Verhalten der gegenständlichen Erkenntnis ein Wesenssachverhalt vorliegt, der nicht nur für die Gesetzeswissenschaften charakteristisch, sondern der Erkenntnis überhaupt eigen ist, geht schon daraus hervor, dass auch in den sogen. idiographischen Wissenschaften, deren Gegenstand das wahrhaft Individuelle und Konkrete bildet, dem Allgemeinen die gleiche methodische Rolle zukommt. Auch hier ist es das letzterdings Bestimmende. Zwar wird hier das Konkrete und Einzelne nicht bloss als Sonderfall allgemeiner Gesetzmässigkeiten betrachtet und lediglich aus ihrer zufälligen Verflechtung erklärt. Das Individuelle soll ja hier gerade in seiner Einzigartigkeit, in seiner nicht wiederholbaren Individualität erhalten und als solches gewürdigt werden. Insofern ist der leitende Gesichtspunkt dieser Wissenschaften kein logisch - rationaler, d. h. nicht ein solcher, der in der logisch - rationalen Sphäre selbst begründet wäre. Allein sobald wir uns darüber Rechenschaft geben, mit welchen Mitteln dies Erkenntnisziel verwirklicht wird, so kann man sich der Einsicht nicht verschliessen, dass die methodische Sachlage hier wesentlich

die gleiche wie in den Gesetzeswissenschaften ist. Kommt es hier auch nicht darauf an, das Einzelne einem allgemeinen Gesetz oder einer Gattung unterzuordnen, so gilt es doch jedes konkrete Faktum oder Phänomen in Zusammenhang mit einem konkreten Ganzen zu bringen und als Glied oder Teil dieses Ganzen zu bestimmen (z. B. des Ganzen einer entwicklungsgeschichtlichen Reihe, des Ganzen einer Kulturepoche u. s. w.). Und fragt man nun, welche Mittel den idiographischen Wissenschaften zur Verfügung stehen, um dies konkrete Ganze und dessen Verhältnis zu seinen konkreten Teilen oder Gliedern zur Determination zu bringen, so sind es wiederum nichts Anderes als die allgemeinen, dem vorliedenden Problem angepassten begrifflichen Schemata, welche die Lösung dieser Aufgabe ermöglichen. Wohl ist der Schwerpunkt der Erkenntnis in das konkret Individuelle verlegt, d. h. die Grundintention der Erkenntnis geht auf das Individuelle als solches. Die Einzigartigkeit der Synthese, durch die es alle seine Bestimmungen zu konkreter Einheit verknüpft und dabei doch in dieser Einheit nicht aufgeht, ist hier prinzipiell anerkannt. Es wird eben als Individuum im strengen Sinn des Wortes betrachtet. Das ändert aber nichts an der fundamentalen Tatsache, dass auch hier das Individuelle als ein bestimmt Soseiendes sich der Erkenntnis nur als *Individualisation* oder *Konkretisation* eines mehr oder weniger Allgemeinen erschliesst.

Es liegt daher im Wesen der gegenständlichen Erkenntnis, dass sie stets das Einzelne durch das Allgemeine erklärt und begründet. Das Ideal der Gesetzeswissenschaften ist eine rein *deduktive* Erkenntnis. Das bezeugt die geschichtliche Entwicklung dieser Wissenschaften. Und daran vermag auch keine empiristische Kritik etwas zu ändern. Sie kann ja letzterdings immer nur darauf hinweisen, was schon von Kant als wahrer Kern des Empirismus anerkannt worden ist: dass alle Erkenntnis *mit* der Erfahrung anfängt. Das heisst, auf unser Problem angewandt: das Allgemeine wird *am* Einzelnen, nicht aber *durch* das Einzelne erkannt. Das Einzelne ist Ausgangspunkt, nicht aber Grundlage für die Erkenntnis des Allgemeinen Die Methodik der Induktion spricht nicht dagegen. Denn erstens, beruht die Induktion selbst auf gewissen allgemeinen apriorischen Voraussetzungen, und zweitens, gelangt sie zu Verallgemeinerungen nur durch eine Antizipation des gesuchten Resultats, der die gegebenen Einzelfälle lediglich als Verifizierungsmittel dienen. Das Begründungsverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem wird dadurch nicht umgekehrt, sondern bleibt auch hier dasselbe, wie in der Deduktion. Ihrem logischen Wesen nach bildet die Induktion überhaupt keinen Gegensatz zur Deduktion. Sie führt auf indirektem Wege zu dem gleichen fundamental-logischen Begründungszusammenhang. — Es ist gewiss richtig, dass das Ideal der

rein deduktiven Erkenntnis nicht das Ideal aller Wissenschaften ist; für die sogen. idiographischen Wissenschaften hat es keine Geltung: der Schwerpunkt ihres Interesses liegt ja gerade im Individuellen. Allein die Ergebnisse der neuesten phänomenologischen Forschungen lassen wohl keinen Zweifel darüber, dass auch diese Wissenschaften, wie überhaupt alle empirischen Wissenschaften, einer allgemeinen apriorischen Grundlage nicht entbehren können. Auch sie wurzeln letzterdings in gewissen eidetischen Disziplinen, die ihnen erst den Charakter einer wahrhaft wissenschaftlichen (gegenständlichen) Erkenntnis verleihen.

Man könnte nun freilich den Einwand erheben: das Problem des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinem ist nicht nur ein Wissens-, sondern auch ein Seinsproblem. Ist einmal die Objektivität und Ursprünglichkeit des idealen Seins anerkannt, so entsteht notwendigerweise die Frage: in welchem Verhältnis steht dies ideale Sein (als Allgemeines) zum realen Sein (als Einzelnem)? Wie ist objektiv — nicht in logischer, sondern ontologischer Hinsicht — der Zusammenhang zwischen Naturgesetz und Naturerscheinungen, zwischen Art und Individuum zu verstehen? Könnte es sich nicht bei genauerem Zusehen erweisen, dass das logische Begründungsverhältnis auf ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem zurückgeht, und dass insofern der Satz Spinozas: ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum (nur in umgekehrter Formulierung) in gewissem Sinne doch zu Recht besteht? Dann wäre also das logische Problem des Einzelnen und Allgemeinen nur aus seinem ontologischen Ursprung richtig zu deuten und zu lösen. Dann wäre aber auch die Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen nicht eine spezifische Eigentümlichkeit gerade der logischen Sphäre.—

Mit dieser Möglichkeit hat das philosophische Denken gewiss ernstlich zu rechnen. Allein weder vermag dadurch der Rationalismus seine systematische Berechtigung zu erweisen, noch wird dadurch die Eigenheit und Selbständigkeit des logischen Problems der Relation von Einzelnem und Allgemeinem aufgehoben. Der Rationalismus schlägt ja gerade den umgekehrten Weg ein: nicht aus dem ontologischen Zusammenhang von Einzelnem und Allgemeinem sucht er ihr logisches Verhältnis abzuleiten, sondern er überträgt unmittelbar die Gültigkeit des logischen Verhältnisses auch auf die Sphäre des realen Seins. Und darin besteht die fundamentale petitio principii, der er sich schuldig macht. — Will man aber der Möglichkeit, dass das logische Begründungsverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem auf einem ontologischen Abhängigkeitsverhältnis beruht, auf den Grund gehen — und wo ist dieser Versuch in der Philosophie bisher ernstlich gemacht worden? — so gilt es doch zu allererst sich darüber Klarheit zu schaffen, auf welche Seinssphäre die Begriffe des Allgemeinen

und Einzelnen zunächst bezogen sind, d. h. auf welche Sphäre die objektivierende Reflexion gerichtet ist, der sie ihren Ursprung im Bewusstsein verdanken. Und da kann die Antwort wohl nur lauten, dass es die logische Sphäre, die Sphäre der gegenständlichen Erkenntnis ist. Der Gegensatz von Allgemeinem und Einzelnem liegt hier im Gegensatz von Allgemeinbegriff und Einzelvorstellung unmittelbar vor. Von dieser Gegebenheit hat also die Untersuchung auszugehen und dann die weitere Frage zu stellen, ob diesem logischen Gegensatz ein ontologisches Korrelat entspricht, und wenn sich ein solches nachweisen lässt, wodurch es sich in seiner Struktur vom logischen Verhältnis der gleichen Begriffe unterscheidet. Dass es sich hier keineswegs um Identität handelt, sondern zwischen der logischen und der ontologischen Seite des Gegensatzes tiefgehende Unterschiede bestehen, lässt sich schon daraus ersehen, dass auf ontologischem Gebiete von einem *Nebeneinander* des Einzelnen und Allgemeinen, so wie es auf logischem Gebiete statt hat, nicht die Rede sein kann, vielmehr liegt hier ein *Ineinander* der Gegensätze vor, dessen genaue Fixierung und Beschreibung auf erhebliche Schwierigkeiten stösst. Wir sehen jedenfalls: überall, wo das Problem des Einzelnen und Allgemeinen von der ontologischen Seite angefasst wird, da erweist sich die formal-logische Bestimmung des Allgemeinen als unzureichend. Das Allgemeine darf hier nicht als das Abstrakt-allgemeine gelten, sondern muss als Konkret-allgemeines betracht werden, das als Ganzheit das ihm untergeordnete Konkrete als seine Spezifizierungen und Individualisierungen in sich enthält[1]. Besteht aber zwischen Logisch- und Ontologisch-allgemeinem ein wesentlicher Unterschied, so muss in der Parallelisierung und Analogisierung dieser beiden

---

[1]) Es ist bezeichnend, dass die Bearbeitung des Problems der Korrelation von Einzelnem und Allgemeinem von seiner ontologischen Seite hauptsächlich von den Vertretern des nachkantischen logischen Idealismus in Angriff genommen und gefördert worden ist (so besonders von Hegel und neuerdings von der Marburger Schule), d. h. gerade von der philosophischen Richtung, die nicht mehr rein rationalistisch denkt; die nicht das Ontologische schlechtweg auf das Logische zurückführt, sondern auch dem Ontologischen als solchem gerecht zu werden sucht. Nicht nur in Hegels Schule, sondern auch bei Cohen wird nicht bloss das Ontologische logisiert, sondern auch das Logische ontologisiert (das zeigt sich ja schon in der transzendentalen Logik Kants!). Die rationalistische Gleichsetzung des Logischen und Ontologischen erfährt zwar dadurch eine bedeutsame Abwandlung, wird aber prinzipiell nicht überwunden. Das Verhängnisvolle dieser Vermengung kommt auch hier darin zum Ausdruck, dass weder der logische, noch der ontologische Gesichtspunkt zu seinem vollen Rechte kommt. Es geht eben nicht an, die formale Logik einfach durch eine transzendentale zu ersetzen. (Solch eine Verkennung des Formal-Logischen scheint uns auch in Cassirers sonst bedeutsamer Untersuchung „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ vorzuliegen).

Gestaltungen des Allgemeinen die grösste Vorsicht beobachtet werden. Wenn man etwa logischen Prinzipien oder Wissensprinzipien — Seinsprinzipien gegenüberstellt, so fragt es sich doch, ob der Terminus Prinzip hier in beiden Fällen die gleiche Bedeutung haben kann, d. h. ob man von ontologischen Prinzipien in demselben Sinn wie von logischen Prinzipien sprechen dürfe. Man darf doch nicht vergessen, dass das Nebeneinander von Prinzip (Allgemeinem) und Prinzipiat (Einzelnem) in der logischen Sphäre auf der objektivierenden Einstellung des gegenständlichen Erkennens beruht, welche dem Allgemeinen ein selbständiges gegenständliches Sein *neben* dem Einzelnen verleiht. Da nun aber in der ontologischen Sphäre die Grundlage für solch ein Nebeneinander fehlt, so taucht unvermeidlich die Frage auf: welches ist hier die Gegebenheitsweise des Allgemeinen? Kann es sich in dieser Sphäre, wo ein Ineinander von Einzelnem und Allgemeinem vorliegt, noch um eine gegenständliche Gegebenheit des Allgemeinen im strengen Sinne des Wortes handeln? Wir kehren damit zu der Frage zurück, die wir oben bereits aufgeworfen hatten. Ihre Beantwortung gehört nicht in den Rahmen unserer Betrachtung. Uns lag nur daran, die sachliche Berechtigung dieser Frage zu erweisen. Denn damit hat ja auch die These, auf die es uns eigentlich ankommt, dass nämlich das Subordinationsverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem, so wie es gewöhnlich für diesen Gegensatz als massgebend angesehen wird, ein spezifisch logisches Verhältnis ist, ihre Bestätigung gefunden.

12.

Wir können aber noch weiter gehen und unsere These noch von einer anderen Seite genauer bestimmen. Der Primat des Allgemeinen vor dem Einzelnen grenzt die logische Sphäre als die Sphäre der objektivierten Erkenntnis nicht nur von der ontologischen Sphäre ab, sondern auch von allem nicht gegenständlichen Bewusstsein und Wissen; ja noch mehr auch von allem nicht reflektierten gegenständlichen Wissen. Ob wir etwa die schlichte Wahrnehmung nehmen, die noch nicht von Urteilsakten durchsetzt ist, oder das unmittelbare Bewusstsein des eigenen Erlebens, oder das spontane Verstehen des Seelenlebens unserer Mitmenschen, oder endlich das, was man als spezifisches Bewegungsbewusstsein bezeichnen könnte; — allen diesen ihrem Wesen nach so verschiedenen Bewusstseinsgestaltungen ist im Gegensatz zur reflektierten gegenständlichen Erkenntnis eines gemeinsam: überall liegt ein Bewusstsein und Wissen des Einzelnen vor, das nicht auf ein Allgemeines bezogen und durch dasselbe vermittelt wird. Gewiss ist das Allgemeine in all diesen Bewusstseinsinhalten (in ihrem „Sinn“) potentiell enthalten, aktuell aber hat es für das Bewusstsein

keine Existenz und kann erst durch gegenständliche Reflexion zu selbständiger Gegebenheit gebracht werden. Das besagt aber, dass die Aktualität des Allgemeinen, seine Eigengegebenheit für diese Bewusstseinsakte nicht die gleiche konstituierende Bedeutung wie für die reflektierte Erkenntnis hat. Freilich stellen alle angeführten Bewusstseinsweisen an sich noch keine Erkenntnis dar.— Denn Erkenntnis bedeutet immer schon ein Sich-Rechenschaftgeben über den Bewusstseinsinhalt, also ein Reflektieren auf denselben; und dies Sich-Rechenschaft-geben, dies Reflektieren ist es ja gerade, was das Wissen objektiviert und das Allgemeine für das Bewusstsein aktualisiert. Es wäre aber ein verhängnisvoller Irrtum, aus diesem Grunde die Erkenntnis von dem noch unreflektierten, nicht vergegenständlichten Bewusstsein so zu scheiden, als wäre dies letztere überhaupt noch kein Wissen, d. h. als wäre es ein blindes und kraftloses, nicht wirkungsfähiges Im-Bewusstseinhaben, dem kein „Sinn" zugesprochen werden könnte. Vielmehr bilden ja all diese unreflektierten Bewusstseinsweisen die notwendige Grundlage, auf der sich die Erkenntnis aufbaut, und aus der sie die Gesamtheit ihrer Inhalte schöpft. Durch die kontinuierliche und innige Wechselwirkung des unreflektierten und des reflektierten Wissens wird das gesamte menschliche Bewusstseinsleben bestimmt und in ständiger Spannung erhalten. Ja noch mehr: die unreflektierten Bewusstseinsweisen erfüllen im Ganzen des Bewusstseinslebens, ebenso wie die Erkenntnis, die Funktion eines Wissens, welches das Handeln und Verhalten des Menschen zu beeinflussen und zu lenken vermag. Dabei werden in diesen Akten nicht etwa bloss die allereinfachsten Inhalte erfasst, sondern auch höchst komplizierte und umfassende Erlebnis- und Erscheinungszusammenhänge, deren Gehalt von der reflektierenden Erkenntnis meist nur unvollkommen und bruchstückweise zu artikulierter gegenständlicher Gegebenheit gebracht werden kann. Zugleich offenbart sich in der Erfassung dieser Zusammenhänge eine Exaktheit und instinktive Treffsicherheit, der die reflektierte Erkenntnis oft genug nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen vermag. Diese Tatsachen reden eine beredte Sprache. Sie zeigen, dass nicht alles Wissen als solches eo ipso ein Wissen von Allgemeinem und durch Allgemeines ist. Diese Bestimmung gilt nur für das reflektierte gegenständliche Wissen, d. h. für die Erkenntnis. Es ist auch aus dem blossen Wesen des Wissens nicht einzusehen, warum gerade dem Allgemeinen der Primat zukommen müsse. Und wenn uns diese Vorzugsstellung des Allgemeinen auf den ersten Blick selbstverständlich erscheint, so liegt das eben daran, dass uns das Wissen als solches immer nur in seiner reflektierten Vergegenständlichung zu Bewusstsein kommt und die gegenständliche Einstellung uns die allergeläufigste ist. Darauf beruht die eminente Rationalität der logischen Sphäre, d. h. der Erkenntnis als eines reflek-

tierten gegenständlichen Wissens im Vergleich zu allen anderen Wissens- und Bewusstseinsweisen.[1])

13.

So haben wir also in der Vorzugsstellung des Allgemeinen, in seiner sachlichen Priorität vor dem Einzelnen ein grundlegendes Wesenscharakteristikum des Rationalen erkannt. Mit dieser Eigentümlichkeit steht noch eine andere in unmittelbarem Zusammenhang, die gleichfalls von fundamentaler Bedeutung ist. Sie betrifft die *Gewissheit* der Erkenntnis. Stellt man die Frage, worauf die Gewissheit der Erkenntnis beruhe, so kann die Antwort zunächst nicht anders lauten als: aller Erkenntnis komme nur insofern Gewissheit zu, als sie *begründete* Erkenntnis sei. Begründete Erkenntnis aber ist wahrhaft rationale Erkenntnis. Bedeutet doch ratio nicht nur Vernunft, sondern auch Grund. Diese Antwort, so berechtigt sie auch ist, bietet jedoch, wie schon die antiken Skeptiker erkannt haben, keine endgültige Lösung des Gewissheitsproblems. Denn der Grund, auf den sich das Begründete stützt, bedarf ja wieder seiner Begründung in einem zweiten Grund, dieser in einem dritten u. s. w. bis ins Unendliche. Der regressus in infinitum ist nur in dem Falle zu vermeiden, wenn die Erkenntnis schliesslich auf einen Grund stösst, der keiner weiteren Begründung bedürftig ist, der also gleichsam sich selbst begründet. Diese Selbstbegründung ist aber nicht mehr eine Begründung im strengen Sinn des Wortes. Denn alle Begründung ist *Vermittelung* und setzt Verschiedenheit, Dualität des Grundes und Begründeten voraus. Die Selbstbegründung ist dagegen ein Unmittelbares; sie bedeutet also nichts anderes als *Evidenz*, unvermittelte *Selbstgewissheit*. Evidenz aber kann nur da zur Verwirklichung kommen, wo der Gegenstand der Erkenntnis in unmittelbarer Selbstgegebenheit vorliegt[2]). So wurzelt also alle vermittelte Erkenntnis in unmittelbarer Einsicht (Schau), alle Gewissheit in originärer Evidenz. —

---

[1]) Mit dem Gesagten soll keineswegs geleugnet werden, dass das unreflektierte „intuitive" Wissen durch Aufspeicherung der Ergebnisse des reflektierten Wissens (der Erkenntnis) eine gewaltige Bereicherung und Vertiefung erfährt und insofern die Beziehung aufs Allgemeine auch in ihm gleichsam potentiell mitwirkt. Allein das ist schon ein sekundärer Prozess, der die primäre Abhängigkeit des reflektierten vom unreflektierten Wissen nicht aufhebt. Ausserdem wird dadurch an der Struktur des intuitiven Wissens, in dem die Beziehung aufs Allgemeine inaktuell bleibt, nichts geändert Zu der Annahme unbewusster Wissensmomente, in denen diese Beziehung realisiert würde, können nur die nicht ausrottbaren rationalistischen Denkgewohnheiten veranlassen.

[2]) Vrgl Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenologischen Philosophie, IV Abschnitt, 2. Kap. § 136 u ff.

Was bedeutet aber diese Zurückführung der rationalen Erkenntnis auf unmittelbare Intuition? Darf etwa aus der sachlichen Priorität der Evidenz vor der Begründung gefolgert werden, dass das logische Begründungsverhältnis überhaupt etwas Sekundäres ist, das lediglich die äussere Form oder Ordnung der Erkenntnis betrifft, keineswegs aber den Anspruch erheben darf, ihre Gewissheit zu bestimmen und zu sanktionieren? — Diese rigoros intuitivistische Anschauung findet in den Tendenzen der wissenschaftlichen Methodik keineswegs allseitige Bestätigung. Wäre sie die allein massgebende, so sollte man erwarten, dass z. B. die Geometrie sowohl in ihrer Axiomatik, als auch in ihrem Beweisverfahren von der unmittelbaren Anschauung einen möglichst ausgiebigen Gebrauch zu machen bestrebt sein müsse (so wie es etwa Schopenhauer von ihr verlangte). Das ist jedoch nicht der Fall. In allen ihren Beweisen gibt sie dem rein deduktiven Verfahren, selbst wo es indirekt ist, unbedingt den Vorzug. Und in der Axiomatik macht sich die gleiche Tendenz geltend; nämlich die Zahl der auf originärer Intuition gegründeten Axiome nach Möglichkeit einzuschränken und alle übrigen, auf deduktivem Wege aus ihnen herzuleiten. Fast macht es den Eindruck, als wenn der Mathematiker der unmittelbaren Intuition nicht recht traute und dem rationalen Beweisverfahren einen höheren Gewissheitsgrad zuschriebe. Das erscheint auf den ersten Blick wie eine Ungereimtheit; ist doch auch die Deduktion letzterdings genötigt, auf gewisse evidente, nur intuitiv erfassbare Grundlagen zurückzugreifen. Allein, was den Mathematiker hierbei leitet, ist, wenn man der Frage tiefer nachgeht, keineswegs ein rationalistisches Vorurteil, sondern ein richtiger wissensschaftlicher Instinkt, der die methodische Bedeutung des Rationalen richtig einschätzt. — Zunächst stehen hier systematische Interessen mit im Spiele Die unmittelbare Intuition vermag dem systematischen Zusammenhang nicht gerecht zu werden. Sie ist „stigmatisch", sie isoliert ihren Gegenstand. Daher bedarf sie der Ergänzung durch die „konspektive" Intuition; diese aber lässt sich nicht anders als auf rationalem (deduktiven oder dialektischem) Wege entfalten und aktualisieren. Damit haben wir einen überaus wichtigen Punkt in der Problematik des Rationalen berührt, auf den wir später noch ausführlicher werden eingehen müssen. Das systematische Moment in der Erkenntnis steht eben in engstem Zusammenhang mit dem Moment ihre Gewissheit. Fürs erste soll es uns aber nur darauf ankommen, genau festzustellen, worauf dieser systematiche und wissenschaftliche Vorzug der rationalen Begründung letzterdings beruhe. —

Und da ist es wohl höchst bedeutsam, dass gerade Husserl, einer der Begründer und Hauptvertreter des Intuitivismus, die Evidenz selbst als ein eigenartiges Begründungsverhältnis betrachtet. Jede Erkenntnis - Setzung, die auf der Selbstgegebenheit des Ge-

genstandes beruht, ist eben dadurch „motiviert“ und zwar „vernünftig motiviert“[1]). Diese Motivierung ist jedoch nicht eine Begründung im gewöhnlichen Sinn, wie sie innerhalb der Erkenntnissphäre zwischen zwei Erkenntnissen (Urteilen) statthat; vielmehr weist sie über die Erkenntnissphäre hinaus auf den zu Grunde liegenden ontologischen Sachverhalt. Nicht wird hier eine Erkenntnis durch eine andere, sondern Erkenntnis wird durch Sein begründet. Die Begründung ist also eine ontologische (und insofern auch gnoseologische), nicht aber eine spezifisch logische[2]). — Nun taucht aber ganz unvermeidlich die Frage auf: sind diese beiden Begründungsweisen nicht so radikal verschieden, dass sie überhaupt nicht nebeneinander gestellt werden dürfen? Oder kommt ihnen doch ein gemeinsames Wesensmoment zu, das sie — gnoseologich betrachtet — nicht bloss zu einer äusserlichen, sondern einer prinzipiellen Einheit zusammenschliesst? —

Betrachten wir zu diesem Zweck die ontologische Begründungsweise etwas genauer. Ist die Evidenz als solche schon in der schlichten Intuition, in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes aktualisiert? — Offenbar nicht. Denn die schlichte Intuition „hat“ nur den Gegenstand in seiner Selbstgegebenheit und geht in diesem Haben auf. Sie enthält die Evidenz nur in potentia. Zum eigentlichen Evidenzerlebnis kommt es erst da, wo wir uns darauf besinnen, uns davon Rechenschaft geben, dass der Gegenstand in originärer Leibhaftigkeit vor uns steht, wo also auf die Intuition als solche reflektiert und sie auf die Selbstgegebenheit des Gegenstandes bezogen wird. Durch diese Reflexion erfährt die Intuition eine gewisse Objektivierung; sie wird als Wissen, als Akt von dem in ihr gegebenen Gegenstande unterschieden, und erst auf Grund dieser Unterscheidung wird die Beziehung der Intuition auf ihren Gegenstand aktualisiert. So bildet also diese die schlichte Intuition modifizierende Objektivierung die notwendige Grundlage für die Verwirklichung des Evidenzerlebnisses Mit der Modifizierung des Intuitionsaktes (der Noese) wird auch sein Inhalt, sein Sinn (das Noema) wesentlich geändert. Das schlichte „Haben“ eines Etwas ist zum Erfassen eines *Sachverhalts* geworden. Nicht das blosse Etwas in seiner unmittelbaren Selbstgegebenheit, sondern, dass dies Etwas sich so und so verhält, ist *evident*. Und erst das Erfassen dieses Sachverhalts trägt das Gepräge einer Setzung im eigentlichen Sinne; und zwar einer Setzung, die, im Husserlschen Verstande, „vernünftig motiviert“ ist. Das Erfassen eines Sachverhaltes aber bedeutet, wie wir oben gesehen haben, notwendig ein Hinaus-

---

1) Vrgl. ebenda § 136.

2) Daher erhält auch der Satz des zureichenden Grundes eine zwiefache Bedeutung. eine ontologische (gnoseologische) und eine spezifisch - logische. (Vrgl. dazu, Pfänders Logik. „Die log. Denkgesetze“.

gehen über das schlichte Gegebenheitsbewusstsein und vollzieht sich im Urakt der objektivierenden Erkenntnis, der in dem Urteil seinen logischen Ausdruck findet. Dieser Urakt ist aber (siehe oben. S. 25) ein Bestimmungsakt. Er stellt daher kein schlechthin unmittelbares Wissen dar. Er enthält in sich bereits die Wesensmomente des Urteils. Der Gegenstand wird als ein gewisses Sosein bestimmt. Diese prädikative Bestimmung ist nun aber als solche immer schon ein zum mindesten der Tendenz (Intention) nach Allgemeines. Das Erfassen des Gegenstandes ist mithin durch ein Allgemeines vermittelt. Daraus ergibt sich die überaus wichtige Folgerung, dass die Intuition, die bereits den Charakter der Evidenz (oder Nichtevidenz) trägt, selbst ein artikuliertes und vermitteltes Wissen ist, welches seine Artikulierung und Vermitteltheit dem ursprünglichen objektivierenden Determinationsakte verdankt. Erst in dieser vermittelten Gestaltung gewinnt sie die Bedeutung einer evidenten, vernünftig motivierten Erkenntnis, welche die Kraft hat, alles weitere auf die gleiche Gegenstandsmaterie bezogene Wissen logisch zu begründen. Damit ist auch die verbindende Brücke zwischen der ontologischen und der logischen Begründung geschlagen. Das, was sowohl die Intuition als auch den deduktiven Schluss letzterdings begründungsfähig macht, ist der Urakt der objektivierenden Erkenntnis (in logischer Ausgestaltung — der Urteilsakt). Die Erkenntnis, die in diesem Akt realisiert wird, ist aber ihrem Wesen nach eine *vermittelte* Erkenntnis, eine Erkenntnis, in der der Gegenstand durch ein Allgemeines bestimmt wird. Welcher Art der Gegenstand selbst ist, ob er ein Einzelsein oder ein allgemeines Wesen (Eidos, Kategorie) darstellt, kommt hierbei nicht in Betracht; entscheidend ist lediglich das eine: dass die prädikative Bestimmung, welche die Erkenntnis des Gegenstandes vermittelt, eine kategoriale (allgemeine) Bestimmung ist. Wir sehen also: der gegenständlichen Erkenntnis als eigentlich rationaler Erkenntnis kommt neben dem Begründungsverhältnis von Einzelnem und Allgemeinem (d. h. neben der Vorzugsstellung des Allgemeinen) noch ein zweites Wesensmerkmal zu, das mit dem ersten in wesensnotwendigem Zusammenhang steht; und das ist ihre *Vermitteltheit*. Wir können diesen Zusammenhang auch so formulieren: Alles Rationale ist ein *Vermitteltes* und zwar ein durch *Allgemeines* Vermitteltes.

So gehört also der unmittelbaren Intuition im Aufbau der Erkenntnis die sachliche Priorität. Sie bildet den Anfang und die Grundlage alles gegenständlichen Erfassens. Für die Erkenntnis selbst aber, d. h. vom Standpunkt ihrer zeitlichen Entwicklung, ist das Vermittelte immer das erste. Da, wo sie zum ersten Mal sich auf sich selbst besinnt, findet sie sich als ein bereits Vermitteltes und zwar eben begrifflich Vermitteltes vor. Und erst rückschauend, auf ihre sachlichen Voraussetzungen reflektierend, wird

sie sich ihres intuitiven Ursprungs bewusst. Es ist daher ganz natürlich, dass, sobald das reflektierende Bewusstsein sich über das Rationale, der Vernunft Gemässe Rechenschaft zu geben sucht, es gerade in der begrifflichen Vermittelung das Wesen des Rationalen zu erkennen glaubt. Ist aber einmal das begrifflich Vermittelte als Spezifikum des Rationalen anerkannt, so scheint demgegenüber das intuitive Moment in der Erkenntnis, sofern es ein Unmittelbares, begrifflich nicht Vermitteltes ist, als das Irrationale, nicht im Wesen der Vernunft Begründete charakterisiert werden zu müssen.

So berechtigt nun auch diese Gleichsetzung des Irrationalen und des Unmittelbar-intuitiven sein mag, so darf sie doch nicht als eine absolute, im Wesen der Sache liegende Identität betrachtet werden, vielmehr hat sie lediglich eine relative, vom Ausgangspunkt der Betrachtung bedingte Bedeutung. Wird die Betrachtungsweise geändert, so stellt sich auch das Verhältnis der Begriffe Intuition und Rationalität in wesentlich anderer Beleuchtung dar. Das bezeugt das Beispiel Husserls, der in seiner „Phänomenologie der Vernunft" als das spezifische Wahrheitskriterium der Vernunft die unmittelbare (intuitive) Selbstgegebenheit des Gegenstandes bezeichnet. Diese für die traditionelle Anschauung paradoxe Annäherung des Rationalen an das Intuitive gewinnt ihre Berechtigung, sofern die reflektierende Betrachtung ihr Augenmerk auf die sachlichen Grundlagen der Erkenntnis richtet.

Freilich handelt es sich hier nicht um eine direkte Umkehrung der Betrachtungsweise; andernfalls müsste ja das Begrifflich-vermittelte zum Irrationalen umgestempelt werden. Das wird jedoch auch durch die geänderte Blickrichtung nicht erfordert. Das Begrifflich-vermittelte behält vielmehr auch in diesem Fall seinen rationalenCharakter bei. Allein seine Rationalität ist nicht mehr die ursprüngliche, sondern ein Derivat der Rationalität des Intuitiv-unmittelbaren.

Der enge Zusammenhang, der sich aus dem Entwicklungsgang der Erkenntnis für die Begriffe des Rationalen und des Begrifflich-vermittelten ergibt, erweist sich für die „natürliche" Auffassung des Rationalen noch in anderer Hinsicht als bedeutungsvoll. Wir sahen bereits, dass in der gegenständlichen Erkenntnis der Begriff sich als vermittelndes Prinzip auswirkt. Diese Mittelbarkeit (oder Vermitteltheit) des Begriffs kommt vor allem in seiner prädikativen Grundfunktion zum Ausdruck. Sofern der Begriff als solcher zunächst als Prädikat auftritt, haftet ihm von vornherein die Beziehung auf den Subjektgegenstand an. Der Urteilsakt als Erkenntnis besteht doch gerade darin, dass das Prädikat auf das Subjekt bezogen, und das Subjekt eben dadurch bestimmt, d. h. als so und so seiendes erkannt wird. Insofern ist der Begriff ohne Beziehung auf ein Seiendes, einen Gegenstand nicht denkbar. Das Beziehen und Bezogensein ist also ein Wesensmoment des Begriffs. Daher wird ja auch das begriffliche Denken nicht mit Unrecht als

ein Beziehen, In-Beziehung-setzen bestimmt. Wenn aber der Begriff als solcher notwendig ein beziehender Begriff ist, so darf das natürlich nicht in dem Sinne verstanden werden, dass jeder Begriff eo ipso Beziehungs-, Relationsbegriff ist, d. h. dass der Gegenstand, den er meint oder intendiert, immer nur eine Beziehung oder Relation sein kann. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil jede Beziehung Beziehungspunkte voraussetzt, die sie in Beziehung setzt oder miteinander verknüpft, die Beziehungspunkte aber als solche nicht Beziehungen, sondern etwas von ihnen wesensgemäss Verschiedenes sind. Selbst in den Fällen, wo die Beziehungspunkte selbst Relationen sind, wo es sich also um Beziehungen zwischen Relationen handelt, ist der prinzipielle Unterschied zwischen Beziehung und Beziehungspunkt nicht aufgehoben; denn die in Beziehung gesetzten Relationen werden hier nicht als Beziehungen, sondern als die ihnen zugrunde liegenden Beziehungspunkte oder — substrate gedacht. Es wäre daher ein prinzipieller Irrtum anzunehmen, dass letztlich alle Substanzbegriffe in Relationsbegriffe (Funktionsbegriffe) aufgelöst werden könnten. Denn Relationsbegriffe sind ohne entsprechende Substratbegriffe nicht möglich. Wenn sich aber in den exakten Wissenschaften die Tendenz bemerkbar macht, die Substanzbegriffe nach Möglichkeit durch Funktionsbegriffe zu ersetzen, so ist das eben eine Eigenheit des wissenschaftlichen, oder allgemeiner, des gegenständlichen Denkens überhaupt, beweist aber keineswegs die prinzipielle Unrechtmässigkeit der Substanz- oder Substratbegriffe als solcher. Über diese Eigenheit des wissenschaftlichen Denkens werden wir weiter noch eingehender zu handeln haben. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass eben der beziehende (vermittelnde) Charakter des Begriffs den Beziehungsbegriffen in der gegenständlichen Erkenntnis eine Vorzugsstellung verleiht. Das, was durch einen Begriff in Beziehung gesetzt ist, wird eben dadurch erkannt, erscheint in dieser Beziehung als Rationales. Was dagegen am Gegenstande reines Substrat ist, was sich nicht in Relationen und Relationskomplexe auflösen lässt, stellt sich als irrationaler Rest dar, der für das begriffliche Denken ein undurchdringliches und insofern transzendentes X bedeutet.

Auch diese Bestimmung des Gegensatzes Rational - Irrational hat nur innerhalb der Sphäre der gegenständlichen Erkenntnis Geltung, d. h. aber — formal genommen — in der Sphäre des Logischen. Dieser beschränkten Geltung widerspricht keineswegs der Umstand, dass, wenn man der Frage auf den Grund geht, die genannten Bestimmungen auch noch durch andere tiefer liegende ausserlogische Momente mitbedingt sind. Das Logische ist eben — das glauben wir behaupten zu dürfen — nicht etwas Primäres, Ursprüngliches. Es beruht auf einer Einstellung, die selbst aus gewissen metalogischen (metaphysischen) Motiven entspringt.

# Anhang.

## I.

Um unserer Charakteristik des Logisch-Rationalen eine gewisse Konkretheit zu verleihen, sei sie an einem Problem illustriert, das zwar durchaus nicht ein spezifisch-logisches ist, das aber die Eigentümlichkeit der logischen Rationalität im Gegensatz zu anderen Seinsformen und Seinsaspekten besonders plastisch hervortreten lässt. Wir meinen das Problem des *Gegensatzes*. Das Problem ist ein universales; es geht durch alle Seinsschichten hindurch. Die antike Spekulation hat es daher auch immer als metaphysisches Grundproblem empfunden und behandelt. Nicht so die neue Philosophie; mit wenigen Ausnahmen (Hegel, Schelling, die antiken Traditionen folgten) hat sie es auf seine spezifisch logische Bedeutung eingeschränkt; meistens — ohne sich einmal darüber Rechenschaft zu geben, wie weit solch eine Einschränkung rechtmässig und sachlich begründet sei. Das ist für den inneren Ausbau des Problems verhängnisvoll geworden. Die nichtlogischen Momente desselben sind zu Gunsten des Logischen unterdrückt worden, ohne dass jedoch dieses letztere in voller Reinheit herausgearbeitet worden wäre. Die Folge davon war ein verkappter Rationalismus auf allen Gebieten, wo das Prinzip des Gegensatzes grundlegend ist.

Zunächst mag diese Kritik an der herrschenden Auffassung der Gegensätzlichkeit ungerechtfertigt erscheinen. Hat doch gerade die neueste Philosophie im bewussten Gegensatz zu Hegel an dem prinzipiellen Unterschied zwischen logischem und realem Gegensatz festgehalten. Sieht man jedoch näher zu, so ist diese Unterscheidung durchaus nicht zureichend, um das rein logische und das reale Moment im Gegensatz in prinzipieller Strenge herauszuarbeiten. Schon in dem Begriff des kontradiktorischen Gegensatzes steckt eine tiefgehende Unklarheit. Gewiss stützt er sich auf die Geltung der logischen Grundgesetze (Identität, Widerspruch, ausgeschlossenes Drittes) und insofern ist er der spezifisch logische Gegensatz; allein es fragt sich doch, ob diese logische Bedeutung — die eigentliche Urbedeutung des kontradiktorischen Gegensatzes ist. Die Frage läuft letzterdings darauf hinaus, welches der ursprüngliche Sinn der negativen Begriffe (wie nicht-wirklich, nicht-gut, nicht-hell, nicht-recht u. s. w.) ist.

Wollen wir uns darüber Rechenschaft geben, so müssen wir offenbar von der *prädikativen* Grundfunktion des Begriffes ausgehen. Der negative Begriff hat, ebenso wie jeder andere Begriff, Erkenntniswert, nur sofern er ein irgendwie Seiendes zur Bestimmung bringt. Das Eigentümliche des negativen Begriffs besteht nun darin, dass er diese Bestimmung nicht unmittelbar, sondern durch Vermitte-

lung eines Prädikats, das dem zu bestimmenden Gegenstand nicht zukommt. Non — P (nicht-gut, nicht-wirklich) ist eben das, was die Bestimmung P (gut, wirklich u. s. w.) von sich „abspreizt". Der Ursprung des negativen Begriffs aus dem negativen Urteil ist daher unverkennbar: Das negative Urteil hat aber — so oder anders — als Erkenntnisakt immer eine positive Tendenz. Es sucht das *Was* des Gegenstandes dadurch zu fassen, dass es bestimmt, was er *nicht* ist. In der Negation oder hinter ihr liegt daher für die Erkenntnis immer eine Position versteckt. Das zeigt eben die Umformung des negativen Urteils, aus der der negative Begriff hervorgeht. Wenn wir statt, S ist nicht P, 'S ist non — P'sagen, d. h. die Negation in den Prädikatsbegriff hereinbeziehen und damit zugleich das „Nicht ist" des Urteilsaktes in ein „Ist" verwandeln, so tritt in dieser Modifizierung die positive Tendenz des negativen Urteils deutlich zu Tage. Der objektive Sachverhalt, auf den sich dies neue Urteil bezieht, ist der gleiche wie im negativen Urteil, er kommt hier aber von seiner positiven Seite aus zur Darstellung. Zwar enthält der negative Begriff „non — P" eine Unbestimmtheit, da er den positiven Gehalt des non — P nicht angibt; er bildet gleichsam die Leerform eines noch nicht bestimmten positiven Begriffs: Allein die Unbestimmtheit dieser Leerform ist nicht eine absolute, allseitige, sondern lediglich eine relative, sonst wäre sie eben keine Leerform, die den positiven Begriff, der sie ausfüllen soll, antizipiert und im voraus umgrenzt, und hätte überhaupt keinen Erkenntiswert. Non-P. (Nicht-gut, nicht-farbig) ist in ursprünglichem Sinn genommen, nicht alles überhaupt mögliche mit Ausnahme von P (gut, farbig), z. B. ein Dreieck, ein Winkel, sondern nur dasjenige, dem das Prädikat P sinnvoll (gut, farbig) zugeschrieben werden kann. Der negative Begriff bildet daher eine *vermittelnde* Stufe im Determinationsprozess der Erkenntnis. Seine ursprüngliche Bedeutung ist mithin eine *gnoseologische,* und diese gnoseologische Bedeutung ist auch für den kontradiktorischen Gegensatz die entscheidende. Das bezeugt auch die Struktur des ihn konstituierenden negativen Begriffs, der nicht unmittelbar ein Seiendes intendiert, sondern erst durch Vermittelung der Negation auf dasselbe bezogen wird. Er ist daher für die Erkenntnis immer nur *Hilfsbegriff;* eine Vorstufe und in manchen Fällen — das Surrogat des fehlenden positiven Begriffs. Daher auch in vielen Fällen der allmähliche Uebergang von der rein negativen zur positiven Bedeutung, der sich zugleich in dem sprachlichen Ausdruck unverkennbar kund gibt: das Nicht-gute enthüllt sich als das Böse, Schlechte, das Nichtschöne als das Unschöne, Hässliche u. s. w. —

Diese gnoseologische Bedeutung des kontradiktorischen Gegensatzes, die ihn als Übergangsglied zum konträren Gegensatz versteht, deckt sich nun aber keineswegs mit der formal oder spezifisch logischen. Logisch genommen — besagt der negative Begriff die

*schlichte Aufhebung* einer positiven Bestimmung und enthält auch keinen Hinweis auf einen anderen potentiell in ihm enthaltenen positiven Begriff; d. h. er setzt an Stelle des aufgehobenen positiven Begriffs keine Leerform, die durch einen neuen positiven Inhalt auszufüllen wäre, sondern verharrt — von seiner positiven Seite betrachtet — in völliger Unbestimmtheit. Nichtgut kann in diesem formalen Sinne ebenso schlecht, wie auch rechtwinklig, ja endlich auch überhaupt garnichts ausser der Negation von gut bedeuten. Vom kontradiktorischen Gegensatz in streng logischem Verstande gibt es daher auch keinen Übergang zum konträren Gegensatz. Er bleibt für die Erkenntnis steril. —

In welchem Verhältnis stehen nun zueinander diese beiden Bedeutungen des kontradiktorischen Gegensatzes? — Für die traditionelle Auffassung — und das ist die formal-logische — ist die absolute Bedeutung der Negation die ursprüngliche. Die Negation ist eben als solche zunächst nur Aufhebung, Verneinung; das Positive, das sich aus dieser Aufhebung ergibt, ist schon ein Weiteres, das für das Wesen der Negation belanglos ist. Daher ist auch der konträre Gegensatz ein Derivat des kontradiktorischen, ein Spezialfall, der ihm untergeordnet ist. Wir meinen dagegen der gnoseologischen Betrachtung den sachlichen Vorrang einräumen zu müssen. Der wahre Sinn der Negation ist nur aus ihrer Leistung, ihrer Bedeutung für die Erkenntnis als Ganzes zu verstehen. Und da ist ihre positive Kehrseite nicht ein für sie gleichgültiges Nebenergebnis, sondern der eigentliche Zweck, auf den sie hinzielt. Der rein kontradiktorische Gegensatz ist daher immer nur Übergang zum konträren Gegensatz und gipfelt in diesem letzteren. Für die gnoseologische Betrachtung ist die Negation in ihrer Bedeutung immer an einen positiven Begriff gebunden und schöpft nur aus diesem ihren Erkenntniswert. Die logische Betrachtung isoliert dagegen die Negation, hebt sie aus dem lebendigen Zusammenhange des Erkennens heraus und setzt sie als etwas für sich Selbständiges; d. h. die logische Betrachtung *vergegenständlicht* die Negation und gestaltet sie dadurch zu einem Abstraktum, zur puren Verneinung, die dem zu verneinenden Inhalt, in ihrer Bedeutung gleichgültig gegenübersteht. — Daraus ergeben sich aber für die Charakteristik des logischen Gegensatzes eine Reihe weitgehender Bestimmungen, die meistens übersehen und eben daher stillschweigend als Bestimmungen des Gegensatzes überhaupt hingenommen werden.

## II.

Sofern der logische Gegensatz dem Inhalte der Gegensatzglieder indifferent gegenübersteht, trägt er rein „formalen" Charakter, betrifft er nur die Gegensatzform als solche. Es ist daher für ihn ohne Belang, ob beide Glieder positiv sind, (konträrer Gegensatz)

oder ob das eine die blosse Negation des anderen darstellt (gut — nicht gut, oder auch nichtgut — nicht-nichtgut). Das negative Glied bedeutet hier ebenso die Verneinuug des positiven Gliedes, wie das positive — die Verneinung des negativen. Daher gilt hier auch der Satz, dass doppelte Negation und Affirmation gleichwertig sind. Kurz gesagt: der logische Gegensatz ist dadurch gekennzeichnet, dass er *reziprok* und *symmetrisch* ist. Glied und Gegenglied stehen einander gleichwertig und gleich selbständig gegenüber. Das Verhältnis des Gliedes zum Gegengliede ist genau dasselbe, wie das des Gegengliedes zum Gliede. Der logische Gegensatz ist daher rein *umkehrbar*. Er bleibt derselbe, wenn wir das Gegenglied zum Anfangsglied und das Anfangsglied zum Gegengliede machen. Darin kommt die *Homogeneität* des logischen Raumes (topos logikos), von dem oben die Rede war, deutlich zum Ausdruck.

Diese Symmetrie und Reziprozität wird nun aber mit einem Schlage aufgehoben, sobald man die logische Sphäre verlässt und die Abwandlungen des Gegensatzprinzips auf anderen Gebieten verfolgt. Betrachten wir zunächst den *gnoseologischen* Gegensatz, der dem logischen besonders nahe zu stehen scheint. Von einer Gleichwertigkeit und Selbständigkeit der beiden Gegensatzglieder kann hier, wie aus der vorhergehenden Analyse zu ersehen ist, nicht die Rede sein. Dem positiven Gliede kommt die *absolute Priorität* zu. Es ist der Ausgangspunkt des Gegensatzes und bestimmt die Bedeutungsrichtung, in der er sich bewegt. Daher bildet es auch die Grundlage des negativen Gegengliedes und bedingt seine Bedeutung als negative Leerform, die einen positiven, unmittelbar noch nicht erfassten und nicht präsenten Inhalt antezipiert. Eine Umkehrung des Gegensatzes ist infolgedessen unmöglich. Sie kann nur formell-logisch, d. h. unter Absehung der gnoseologischen Bedeutung des Gegensatzes vorgenommen werden. Gnoseologisch betrachtet, würde sie dagegen den Ansatz eines *neuen* Gegensatzverhältnisses bedeuten*).

## III.

Nicht anders steht es auf *ontologischem* Gebiet: auch hier entspricht die Struktur des (realen) Gegensatzes durchaus nicht dem oben charakterisierten logischen Schema desselben. Nehmen

*) Zu beachten ist ferner, dass auch für das konkrete lebendige Denken in seinen mannigfachen Einstellungen und Tendenzen (ganz abgesehen vom gnoseologischen Gesichtspunkt) die doppelte Negation keineswegs dasselbe besagt, wie die schlichte Position, sondern eine besondere Bedeutungsabschattung zum Ausdruck bringt: nicht unrichtig ist nicht dasselbe wie richtig, nicht unschön — nicht dasselbe wie schön u. dergl. m. Es handelt sich hier um wirkliche Bedeutungsunterschiede, und nicht bloss psychologische Nuancen, wie man meistens zu sagen pflegt Das Psychologische ist nur Begleiterscheinung der Bedeutungsunterschiede, nicht aber ihr eigentliches Wesen.

wir zunächst ein so fundamentales Gegensatzpaar wie die Begriffe des *Seins* und des *Nichtseins*. Logisch betrachtet, stehen Sein und Nichtsein einander gleichberechtigt gegenüber. Das Nichtsein — als logischer Begriff — *ist*, ebenso wie das Sein. Und in diesem Sein des Nichtseins steckt kein Widerspruch. Für die Dialektik dieser Prinzipien liegt daher die Versuchung äusserst nahe, dem realen Gegensatz derselben den logischen unterzuschieben. Die Symmetrie und Reziprozität dieses letzteren gestattet es ja, das Nichtsein als ein ebenso selbständiges und vollwertiges Moment zu behandeln, wie das Sein. Dieser Versuchung sind die meisten Denker, die das Problem von Sein und Nichtsein in seiner ganzen metaphysischen Tiefe in Angriff genommen haben, unterlegen. — Was bedeutet nun aber der Gegensatz von Sein und Nichtsein in ontologischem Sinne? Hier läge wohl der Einwand nahe, dass ihm eine solche Bedeutung überhaupt nicht zukomme und dass der Grundfehler aller rationalistischen Dialektik (im Sinne Plotins oder Hegels) nicht darin liege, dass sie stillschweigend der ontologischen Bedeutung die logische unterschiebe, sondern vielmehr darin, dass sie die einzig berechtigte und sinnvolle logische Bedeutung unrechtmässig zu einer ontologischen hypostasiere. So einleuchtend dieser Einwand auch erscheinen mag, so erweist er sich doch als nicht stichhaltig, sobald man dem antiken Begriff des Nichtseins auf den Grund geht; wenn man insbesondere seinen inneren Zusammenhang mit dem Problem der „Materie" oder der „Erscheinung" in Erwägung zieht.

Die Bedeutung eines jeden negativen Begriffs ist vor allem durch die Richtung bedingt, in der sich die Negation bewegt; d. h. es kommt darauf an, welche positive Bestimmung durch die Negation getroffen wird. Der negative Begriff ist daher in den seltensten Fällen schlechthin negativ; meistens setzt er gewisse *positive* Momente voraus, die in ihm erhalten bleiben, und auf Grund deren die ihm eigene Verneinung erst sinnvoll wird. Solche negative Begriffe wie blind, stumm, ungleichseitig u. a. enthalten als ein wesentliches Bedeutungsmoment die Beziehung auf einen Gegenstand (ein Substrat), dem 1. auch die entsprechende positive Bestimmung (sehend, sprachfähig, gleichseitig u. a.) zukommen könnte, und der 2. noch eine Reihe anderer positiver Soseinsmomente umfasst, durch welche die negative Bestimmung in der einen oder anderen Weise bedingt wird (etwa Seh- und Sprachfähigkeit durch eine gewisse psychophysische Organisation, Gleichseitigkeit durch gewisse räumliche Geformtheit u. s. w.). So kommt es, dass der negative Begriff vielfach garnicht unmittelbar als negativer empfunden wird und in der Sprache sogar zu positivem Ausdruck kommt (blind, stumm u. a.).

Von diesen allgemeinen methodischen Erwägungen haben wir uns nun auch bei der Betrachtung des Begriffs des Nichtseins

leiten zu lassen. Wir müssen also zunächst die Frage beantworten: was für ein Sein wird eigentlich in dem Begriffe des Nichtseins, wie ihn die antike Spekulation kennt, negiert? Handelt es sich hier etwa um das Sein überhaupt und schlechthin? Wäre das der Fall, so hätte der Begriff des Nichtseins eine rein negative Bedeutung. Das wäre eben derjenige abstrakte Nichtseinsbegriff, den Parmenides dem Seinsbegriff entgegenstellt, und von dem dann notwendig der Satz gilt: „das Nichtsein ist nicht“ Allein dies absolute Nichtsein ist zwar ein für die philosophische Erkenntnis notwendiger Begriff, ihm kommt jedoch keine eigentlich konstruktive Bedeutung zu, weil er nur ein *logisches* Sein hat, ausserhalb der logischen Sphäre ihm aber kein seiender Sachverhalt entspricht. Soll dieser Begriff für die philosophische Spekulation fruchtbar werden, so ist er offenbar anders zu fassen; d. h. es kann sich in ihm nicht mehr um ein absolutes, sondern um ein relatives Nichtsein handeln, um ein Nichtsein, das auch „ist“, oder besser um ein Nichtsein, das sich „an“ einem Sein als dessen wesentliches Moment offenbart. Und das eben ist der Sinn, in dem die antike Spekulation den Begriff des Nichtseins (als *mē on* im Unterschiede vom ūk on) verwertet hat. — Warum wird in der platonisch-pythagoräischen Philosophie die Materie als Nichtsein betrachtet? Der Grund dafür liegt in der dieser Philosophie eigenen besonderen metaphysischen Fassung des Seinsbegriffs. Alles Sein ist ein so oder anders bestimmtes Sosein. Diese Bestimmtheit verdankt es seiner Teilhabe am Reich der Ideen. Nur als bestimmtes Sein ist es überhaupt ein Sein, d. h. aber: nur die Teilhabe an der Idee macht es zu dem, was es ist, zu einem Sein, das als bestimmtes Sosein, von allem anderen Sein verschieden ist. — Allein das reale Sein geht doch nicht restlos in dieser Komplexion idealer (d. h. aus dem Ideenreich stammender) Bestimmungen auf. Alle Bestimmung setzt ein Etwas, das sie bestimmt und gestaltet, voraus. Ziehen wir vom realen Sein alle Bestimmungen, die ihm von den Ideen als Gestaltungsprinzipien kommen, ab, so bleibt eben dieses Etwas, dieses Substrat, als ein schlechthin Bestimmungs- und Gestaltloses zurück. Und das eben ist die Materie in platonischem Sinn. Ist nun aber das Sein ein solches nur dank seiner Bestimmtheit oder Geformtheit, so ist die Materie offenbar als das schlechthin Form- und Bestimmungslose ein Nichtsein. In diesem Begriffe des Nichtseins stecken mithin

---

Wir gehen in unserer Betrachtung absichtlich von der *prädikativen* (oder attributiven) Form des Begriffs aus (blind, stumm, ungleichseitig) und fassen ihn nicht als Hauptbegriff (Blindheit, Stummheit u s.), und zwar aus dem Grunde, weil, wie oben gezeigt worden, die prädikative Funktion des Begriffs die ursprängliche und insbesondere auch der negative Begriff gerade aus dieser Funktion hervorgeht. d. h. aus dem negativen Urteil seinen Ursprung nimmt. Das gilt auch für den Begriff des Nichtseins. Seine Bedeutungsstruktur ist nur aus seiner prädikativen Funktion heraus zu verstehen. Nichtsein ist nur da vorhanden, wo ein „Etwas“ in irgend einem Sinne „nicht ist“.

zwei Probleme, die zwar eng zusammenhängen, aber doch nicht einfach zusammenfallen: das sind die Probleme 1. des *Substrates der Formung* und 2. *des bestimmungslosen oder unbestimmten Seins.* Mag auch die positive Wissenschaft nur das als wirklich anerkennen, was bestimmbar oder sogar was „messbar" ist, so kann doch die Philosophie bei einer solchen Anschauung nicht stehen bleiben. Denn diese Anschauung ist, wie wir später noch genauer sehen werden, an die ihr zu grundeliegende objektivierende (gegenständliche) Einstellung gebunden, die für die Philosophie sofern sie aufs absolute einstellungsfreie Wissen gerichtet ist, nicht massgebend sein kann. Sie muss sich daher über die beiden oben genannten Probleme Rechenschaft geben und sie als solche anerkennen, unabhängig davon, ob sie sich ihrer Lösung gewachsen fühlt. Für unsere Untersuchung ist besonders das Problem des unbestimmten (bestimmungslosen) Seins von fundamentaler Bedeutung. Denn wenn es ein solches Sein gibt, so ist damit zugleich gesagt, dass die Geltung der logischen Gesetze keine universale ist. Ihre Anwendung ist ja nur da möglich, wo das Sein ein bestimmtes Sosein ist. Wir sehen also, dass in dieser Bedeutung das platonische Problem des Nichtseins auch für die moderne Philosophie bestehen bleibt. Auf das Problem des Substrats waren wir bereits bei der Betrachtung der Beziehungsbegriffe gestossen. Alle Beziehungsbegriffe setzen so oder anders Substratbegriffe voraus. Die Frage nach dem ontologischen Korrelat derselben lässt sich daher nicht umgehen.

Der Begriff des Nichtseins hat jedoch in der platonischen Spekulation noch eine andere Bedeutung. Die Ideen sind ja nicht nur Prinzipien des Seins, die Grundlagen seiner Bestimmtheit und Gestaltetheit, sondern sie bilden zugleich auch die Sphäre des „wahren" Seins, welches zwar die Formung des empirisch realen (sinnlichen) Seins bedingt, zugleich aber doch demselben transzendent ist. Das wahre Sein ist die Welt der ewigen vollkommenen Urbilder, die in sich beruht, sich selbst genügt. Ihr gegenüber steht die Welt der vergänglichen Erscheinungen, der unvollkommenen Abbilder, die von ihrem Urbild abhängen und ihm nachstreben, ohne es je zu erreichen. Wenn nun das wahre Sein als solches wesensnotwendig ein vollkommenes substanziales (absolutes) Sein ist, so kann demgegenüber die Welt der Abbilder oder Erscheinungen nur als unwahres Sein, als Scheinsein d. h. aber als (relatives) „Nichtsein" charakterisiert werden. Dass die Welt der Erscheinungen ein mēon ist oder genauer, dass sie am Nichtsein ebenso teil hat, wie am Sein, ergibt sich schon daraus, dass sie nicht nur von der Welt der Ideen, sondern auch von der Materie bedingt wird, die Materie aber, wie wir bereits sahen, das Nichtsein (mēon) kat 'exochēn bedeutet. Wir haben hier nicht zu dieser platonischen Metaphysik grundsätzlich Stellung zu nehmen; es kommt

uns lediglich darauf an, zu zeigen, welche bedeutsame Rolle in ihr der Gegensatz von Sein und Nichtsein spielt. Er dient dazu, so fundamentale Probleme, wie die von Sein und Erscheinung, von vollkommenem und unvollkommenem Sein, wenn auch nicht zu bewältigen, so doch zu fassen und zu fixieren. Die neue und neueste Philosophie hat, mit wenigen Ausnahmen, gerade für diese Probleme kein rechtes Verständnis gehabt. Dank ihrer einseitig idealistischen Einstellung hat sie dieselben meist rein subjektivistisch ausgedeutet: die Erscheinung ist ihr immer nur Erscheinung „in“ und „für“ ein Bewusstsein, das vollkommene Sein — lediglich das subjektive Ideal des sittlichen Bewusstseins. Durch diese Fassung wird aber den genannten Problemen von vornherein die metaphysische Spitze abgebrochen. Es wird hier nicht einmal die Frage gestellt, ob der tatsächliche (phänomenologische) Befund eine solche Deutung rechtfertigt. Erst seitdem in allerletzter Zeit der Idealismus seine suggestive Wirkung auf das Denken immer mehr zu verlieren scheint, und die Philosophie wieder einen offenen Blick für das „Reale“ gewonnen hat, sind diese Probleme in ihrer antiken, rein ontologischen Fassung von neuem aktuell geworden. Denn damit zugleich hat sich auch die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass das Sein keineswegs eindimensional und überall gleichwertig ist, dass vielmehr in ihm mannigfache Dimensionen, Schichten und Stufungen zu unterscheiden sind, die vielfach auch einen verschiedenen „Seinswert“ besitzen. In dieser Richtung bewegen sich auch die antiken Unterscheidungen von Sein und Erscheinung, von vollkommenem und unvollkommenem Sein. Und es gilt eben kritisch nachzuprüfen, wie weit sie der gegenwärtigen metaphysischen Problemlage zu genügen fähig sind. Darauf haben wir hier natürlich nicht näher einzugehen. Im Zusammenhang damit sei nur ein Einwand vorweggenommen, der sich ganz unwillkürlich aufdrängt: Was vermag der Gegensatz von Sein und Nichtsein für die Fixierung und Klarstellung der verschiedenen Seinsdimensionen und Seinsstufen zu leisten? Muss er nicht vielmehr Anlass zu mannigfachen Missdeutungen und Äquivokationen geben? Es handelt sich doch hier um Unterschiede innerhalb des Seins und nicht um das Verhältnis des Seins zu etwas, was ihm gegenüber transzendent wäre. Wäre es da nicht viel folgerichtiger vom Begriff des Seins überhaupt auszugehen und dann nach den verschiedenen Spezifizierungen desselben zu fragen? Dieser Einwand wäre gewiss zutreffend, wenn die ontologische Betrachtungsweise sich von rein logischen Gesichtspunkten leiten lassen müsste. Das ist aber eben nicht der Fall; ja es zeigt sich gerade an dieser Frage besonders deutlich, dass der ontologische Sachverhalt vielfach durchaus nicht zur Deckung mit dem formal-logischen Gesichtspunkt gebracht werden könne. Logisch genommen, ist der allgemeine Seinsbegriff als Gattungsbegriff freilich das erste, und die verschie-

denen Seins - Schichten und -Stufen erscheinen als die ihm untergeordneten Artbegriffe. Für die ontologische Betrachtung erweist sich aber dieser allgemeine Seinsbegriff als völlig unfruchtbar; oder anders gesagt, es lässt sich kein objektiver Sachverhalt aufweisen, der ihm in ontologischer Hinsicht entspräche. Vielmehr führt die ontologische Betrachtung in der einen oder anderen Weise — wie es allein schon die Analyse der verschiedenen metaphysischen Systeme beweist — zu dem Gegensatze von substantialen absoluten und relativem oder abhängigen Sein, d. h. zu einem Gegensatz, in dem die Gegensatzglieder nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen, nicht gleichen Seinswert haben, sondern das eine das bedingende und grundlegende, das andere das bedingte und abgeleitete ist. Welcher Art nun dies absolute Sein ist, ob ein Sein höherer oder ein Sein niederer Ordnung, — das ist eine Grundfrage, in der die metaphysischen Systeme sich von einander scheiden. Wird aber, — wie es im Platonismus geschieht — das Sein höchster Ordnung (d. h. mit der grössten Seinsfülle) als absolutes Sein anerkannt, so muss das abgeleitete, relative Sein, als Sein niederer Ordnung ihm gegenüber als mangelhaftes, unvollständiges Sein, d. h. aber als relatives Nichtsein erscheinen. Im Platonismus kompliziert sich dies Verhältnis noch dadurch, dass das absolute Sein zugleich auch Träger der höchsten Werte ist, d. h., dass den Seinsstufen oder -Ordnungen ebensolche Wertstufen entsprechen. Das Nichtsein bezeichnet daher auch das unvollkommene, mit Unwerten behaftete Sein. Für den Platonismus bildet also die Korrelation von Sein und Nichtsein ein unentbehrliches, in den erschauten Sachverhalten selbst begründetes Mittel, um die grundlegenden ontologischen Gegensätze zu bestimmen und zu charakterisieren. — Auf diese Erwägungen glauben wir uns im gegebenen Zusammenhange beschränken zu dürfen. Jedenfalls ist damit unser Versuch an der Korrelation von Sein und Nichtsein das Auseinanderklaffen des logischen und ontologischen Gegensatzes zu zeigen, zur Genüge gerechtfertigt. —

## IV.

Ziehen wir jedoch zur Illustration unserer These noch ein anderes Beispiel heran, dass dem physikalischen Gebiet entnommen ist; wir meinen die Gegensätze von *Licht* und *Finsternis*, von *Wärme* und *Kälte* Beide Gegensatzpaare haben in der griechischen Naturphilosophie eine bedeutende Rolle gespielt; das erstere ist auch später im Neuplatonismus mit dem Gegensatz von Sein und Nichtsein in Parallele gesetzt worden. Für unsere Zwecke ist es höchst instruktiv, sie mit ihren mathematischen Korrelaten zu vergleichen, durch die sie in der modernen mathematischen Naturwissenschaft vertreten werden. Das Gebiet des Mathematischen steht der logischen Sphäre am nächsten; die allgemeinen formalen ma-

thematischen Gegensätze berühren sich daher auch mit den logischen, so etwa der Gegensatz von *Positiv* und *Negativ* (Plus- und Minusrichtung). Plus- und Minusrichtung sind miteinander *vertauschbar*, ihr Verhältnis ist ein reziprokes; die Minusrichtung verhält sich zur Plusrichtung ganz ebenso, wie die Plusrichtung zur Minusrichtung. Die Umkehrung der einen ergibt notwendig immer die andere. Das doppelte Minus ist daher auch dem Plus aequivalent. Sofern nun die moderne Physik die Gegensätze von Licht und Finsternis, von Wärme und Kälte mathemathisch, d. h. quantitativ fasst, betrachtet sie die Finsternis als relativen oder absoluten Mangel von Licht, Kälte als relativen oder absoluten Mangel an Wärme. Damit sind die genannten Gegensätze dem Gegensatz-Schema von Plus und Minus unterworfen. Käme es nun zu einer vollständigen Deckung zwischen diesem Schema und den ihm unterstellten Gegensätzen, so müssten diese letzteren, dem Schema entsprechend, auch umkehrbar sein, und ihre Gegensatzglieder als gleichwertige Momente in einem reziproken Verhältnis zu einander stehen. Das ist jedoch nicht der Fall. Wollen wir die Tatsachen nicht vergewaltigen, so ist es physikalisch nicht möglich, Finsternis und Kälte als die positiven Glieder zu fassen und das Licht als Mangel an Finsternis, die Wärme als Mangel an Kälte zu bestimmen (was, streng mathematisch genommen, durhaus möglich wäre). Wärme und Licht stellen sich in ihrer unmittelbaren phänomenalen Gegebenheit als etwas eminent Positives, als reale Lebensenergien dar, die in keiner Weise als Mangel einer Realität gedeutet werden können.

Die Zahl der Beispiele, die unsere These bestätigen und erläutern könnten, liesse sich noch beliebig vermehren. Eine besondere Untersuchung verdiente z. B. der Gegensatz von *Endlich* — *Unendlich.* Allein auch hier würde das Ergebnis zu dem bereits Dargelegten nichts wesentlich Neues hinzufügen. Ob wir das Unendliche als eigentliches Fundament des Gegensatzes fassen und das Endliche als Begrenzung desselben bestimmen, oder umgekehrt, dem Endlichen die sachliche Priorität zusprechen und das Unendliche lediglich als Möglichkeit des Hinausgehens über jede gegebene Bestimmtheit betrachten, — in jedem Falle ist es klar, dass auch die Korrelation von Endlich - Unendlich sich durchaus nicht auf das logische Gegensatzschema mit der ihm eigenen Reziprozität und Symmetrie zurückfüren lässt.

## V.

Etwas länger wollen wir bloss bei den axiologischen Gegensätzen verweilen, und zwar aus dem Grunde, weil hier die Orientierung an der logischen Gegensätzlichkeit zu falschen, das Eigentümliche der axiologischen Gegensätze verkennenden Deutungen geführt hat.

Nehmen wir als Beispiel den ethischen Grundgegensatz von Gut und Böse. Logisch betrachtet, ist er als konträrer Gegensatz zu charakterisieren; denn erstens ist böse nicht die schlichte Negation von Gut, nicht dasselbe wie „nicht-gut", sondern bedeutet auch etwas Positives für sich; und daher ist, zweitens, zwischen Gut und Böse immer noch ein Drittes möglich, nämlich das, was weder gut noch böse ist. Kann nun diese Charakteristik auch für die rein ethische Betrachtung als zutreffend und gültig angesehen werden? — Die Stoiker haben sie allerdings ihrer Güterlehre zu Grunde gelegt: neben der Existenz von ethischen Gütern und Übeln erkennen sie auch noch die sogen. „Adiaphora" an. Was bedeuten aber eigentlich diese Adiaphora? Wenn sie weder ethische Güter noch ethische Übel sind, so heisst das eben, dass sie überhaupt ausserhalb der ethischen Sphäre, des ethisch Wertbaren liegen, also für die Beurteilung dessen, was gut und böse ist, garnicht in Betracht kommen. Oder anders ausgedrückt: die ethische Sphäre und die ethische Wertschätzung ist nicht allumfassend; sie ist an gewisse Grenzen gebunden. Im Leben gibt es daher Handlungen und Tatsachen, die ethisch indifferent, irrelevant sind. Bleiben wir jedoch in der ethischen Sphäre, d. h. in der Sphäre all der Phänomene, die ethisch relevant sind und eine ethische Stellungnahme fordern, so kann es zwischen Gut und Böse kein Drittes geben. Was nicht gut ist, ist eo ipso böse; und was nicht böse ist, wird eben damit schon als gut anerkannt. Wir sehen also: Konträrer und kontradiktorischer Gegensatz, die ihrer logischen Struktur nach wesensverschieden sind, decken sich hier vollkommen*). Das ist übrigens eine Eigentümlichkeit, die nicht bloss dem Gegensatz von Gut und Böse, sondern überhaupt allen eine Wertregion umgrenzenden Wertgegensätzen (z. B. schön und hässlich, heilig - unheilig u. s. w.) zukommt.

Allein der Unterschied zwischen logischem und axiologischem Gegensatz geht noch tiefer. Das lässt die geschichtliche Entwicklung der Begriffe Gut und Böse deutlich erkennen. Sobald die philosophische und ethisch-religiöse Reflexion tiefer in das Wesen dieses Wertgegensatzes einzudringen sucht, sieht sie sich genötigt, in ihren begrifflichen Fassungen über das logische Gegensatzschema hinauszugehen. Anfangs macht sich dieser Unterschied freilich noch wenig bemerkbar. Dem mythischen Denken erscheinen Gut und Böse als einander entgegengesetzte Gottheiten oder Kräfte, die sich die Herrschaft um die Welt streitig machen. Diese Anschauung tritt uns z. B. in der *pythagoräischen Tafel* der Gegensätze entgegen, wo Gut und Böse neben anderen den Kosmos beherrschenden Gegensätzen genannt werden; zu besonders prägnan-

---

*) Vrgl. hierzu Kant, Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft. I. Stück, Anmerk. zur Anmerk. S. 22—23 (Akad. Ausg.).

tem Ausdruck gelangt sie im *Manichäismus* und ihm verwandten dualistischen Lehren. Gewiss handelt es sich hier zunächst um eine gegenständliche Veranschaulichung der Prinzipien von Gut und Böse, allein hinter dieser Veranschaulichung treten bereits die Umrisse des logischen Gegensatzschemas deutlich hervor, wie es die phythagoräische Tafel der Gegensätze zeigt. Gut und Böse stehen hier als gleichwertige, gleich selbständige und ursprüngliche Prinzipien einander gegenüber. Ist aber einmal ihre Gleichwertigkeit und Selbständigkeit anerkannt, so ist der weiteren Folgerung nicht mehr auszuweichen, dass das Verhältnis zwischen Gut und Böse ein reziprokes und daher auch umkehrbares ist. Damit wird jedoch der Gegensatz von Gut und Böse relativiert; d. h. es hängt dann lediglich vom jeweiligen Standpunkt des wertenden Subjektes ab, was als Gut und was als Böse gilt. Oder anders ausgedrückt: für die sittliche Entscheidnng fehlt dann jede objektive Grundlage, sie kann mit gleicher Berechtigung zu Gunsten des Guten wie des Bösen ausfallen. Eine *Vorzugsstellung* des Guten gibt es vom Standpunkt des folgerichtig durchgeführten Dualismus überhaupt nicht.

Diese die ethischen Werte aufhebenden Konsequenzen eines logisch orientierten Dualismus werden gewöhnlich übersehen, weil das unmittelbare sittliche Bewusstsein dem logischen Schema eine wesentlich andere Auffassung des Gegensatzes von Gut und Böse unterschiebt, die sich auch in der ethischen Reflexion immer mehr durchsetzt Schon im religiösen Mythus kommt sie — neben der dualistischen — zu mehr oder weniger deutlichem Ausdruck. So in all den Vorstellungen, welche das Böse auf einen Sündenfall, einen Abfall von der Gottheit zurückführen. Das Böse ist nicht dem Guten als ein Gleichberechtigtes und Gleichursprüngliches nebengeordnet, sondern erscheint als ein Abgeleitetes und Sekundäres Es bildet auch nicht ein notwend ges Moment der kosmischen Ordnung, ohne welches dieselbe nicht bestehen könnte; ganz im Gegenteil, es bedeutet eine Störung, Verunstaltung des ursprünglichen (vollkommenen) Weltbildes. Satan ist nicht ein zweiter Gott, sondern ein abgefallener Engel. Ihm fehlt daher auch die wahre Schöpferkraft; er ist „der Geist, der stets verneint", der nichts Positives schafft, sondern bloss darauf ausgeht, das Werk Gottes zu stören, zu schädigen, ja sogar vollständig zu vernichten. Diese Motive werden von der philosophisch-ethischen Reflexion aufgenommen und weiter entwickelt. So verschieden hierbei auch das Gute gefasst werden mag, so bleibt doch die Deutung des Gegensatzes von Gut und Böse im Grunde überall dieselbe. Immer setzt das Böse das Gute voraus; immer ist es ein Negatives, das nur als Aufhebung, als Vernichtung des Guten, als des positiven Gegengliedes, bestimmt werden kann. Auch da, wo das Böse als Mangel des Guten charakterisiert wird, bedeutet dieser Mangel nicht bloss

eine niedrigere Stufe der sittlichen Vollkommenheit (das ist immer schon eine rationalistisch - quantitative Ausdeutung, die dem Problem nicht bis auf den Grund geht), sondern ein Mangel im prägnanten Sinne des Wortes, ein Fehlen der Fülle, die da sein sollte und könnte. So erscheint das Böse als ein Nichtwissen, das aus einem Vergessen des wahren Wissens, aus einer Abkehr von demselben (intellektueller Sündenfall) hervorgegangen ist; als Disharmonie der Seelenkräfte, aus der Auflösung ihrer ursprünglichen Harmonie und hierarischen Ordnung entstanden. Als Masslosigkeit, die aus der Abweichung vom richtigen Mass (der Mitte) entspringt*). Als Umkehrung der im Bewusstsein unmittelbar (a priori) gegebenen sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns**); als Trägheit oder Widerstand gegen das Über-sich-selbst-hinausgehen und Sich-selbst-überwinden, in dem sich die schöpferische Kraft des Guten offenbart und auswirkt.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun eine weitere wesentliche Folgerung für die Charakteristik des Gegensatzverhältnisses von Gut und Böse, Das Böse ist, wie wir sahen, immer die Aufhebung, Verneinung des Guten und setzt insofern das Gute voraus. Allein seine Abhängigkeit vom Guten erstreckt sich noch weiter. Das Böse vermag sich nicht als blosse Verneinung oder schlichte Aufhebung des Guten zu behaupten. Wäre es nichts anderes als Negation des Guten, so würde es damit sich selbst zugleich aufheben. Es kann nur bestehen, sofern es sich auf eine positive Wertgrundlage stützt. Und diese Wertgrundlage vermag es nirgends anders her als dem Guten selbst zu entnehmen. Das Gute besteht ja nicht in irgend einem Einzelwert oder in einer blossen Mehrheit

---

*) Es ist charakteristisch für diese Anschauung, dass nicht das Mass- und Formlose, das der Formung und Gestaltung durch das Mass vorausgeht, als Böses gilt, sondern das Unmässige-Unförmige, das eine Auflösung der Form, eine Zerstörung der Massverhältnisse bedeutet. — Auch für die intellektualistische Ethik bleibt dieses Motiv wesentlich. Das zeigt die platonische Lehre von der Wiedererinnerung, welche das Böse auf einen intellektuellen Sündenfall zurückführt. Bei Sokrates ist dieses Moment freilich wesentlich abgeschwächt, sofern das Unrechttun, das aus dem Nichtwissen hervorgeht, als unwillkürlich gedacht wird. Allein hier spielt noch ein anderer Gedanke hinein, — dass nämlich das Böse niemals als Böses, sondern immer nur unter dem Schein des Guten die Handlungsweise des Menschen motivieren kann. Ferner darf nicht übersehen werden, dass auch Sokrates das Nichtwissen nicht bloss als natürliche Tatsache, sondern als etwas, was nicht sein soll, betrachtet, d. h. dass ihm letztlich ein Nicht-wissen-wollen, ein Nicht-aus-der-Unwissenheit-herauskommen-wollen zu Grunde liegt. Jedenfalls steht, sowohl nach sokratischer als auch nach platonischer Anschauung, das Gute in einer wesentlichen Beziehung zur menschlichen Natur, während das Böse als Zufälliges, Akzidentelles erscheint. — In der gleichen Richtung bewegt sich auch das Denken Kants, wenn er dem Menschen eine *Anlage* zum Guten (die etwas Ursprüngliches und Notwendiges ist) zuerkennt, das Böse dagegen aus einem blossen *Hange* (etwas Zufälligem) ableitet. (Vrgl Religion innerhalb der Grenzen d. menschl. Vernunft. I Stück, S. 27, 28 ff. Ak. Ausg.)

**) Kant, Rel. inn. d. Grenzen, S. 36 ff.

solcher Einzelwerte. Es manifestiert sich vielmehr in einer Wertordnung, die ein ganzes System von Werten beherrscht und bestimmt. Für die Realisierung des Bösen genügt es daher, wenn es diese Wertordnung verletzt oder umstösst, ohne jedoch die ihr untergeordneten Werte als solche zu negieren; wenn es z. B. den einen oder anderen Wert, der im System des Guten nur neben und in Beziehung auf andere Werte Valenz besitzt, verabsolutiert und zum allein herrschenden macht. Das heisst aber: auch in seiner realen Wirksamkeit und nicht nur dem Prinzip nach ist das Böse vom Guten abhängig. Es hat nur Bestand, sofern es am Guten *parasitiert*. Es kann dem Guten als ebenbürtiger Gegenpart im Menschenleben nicht anders entgegentreten, als indem es die Kräfte, die dem Guten eigen sind, ihm entwendet und sich zueigen und zunutze macht. — Das ist das eine wesentliche Moment in der Korrelation von Gut und Böse. Dazu kommt noch ein zweites hinzu, das mit ihm eng verbunden ist. — Das Wollen ist ja, wie schon Sokrates gelehrt hat, wesensnotwendig auf die Realisierung von positiven Werten gerichtet. Etwas, was mir schlechthin als Unwert gilt, kann von mir auch nicht gewollt werden. Daher vermag das Böse nur in dem Falle wirksames Motiv des Handelns zu werden, wenn es dem wertenden Subjekte so oder anders als Wert erscheint, d. h. wenn es den Schein des Guten hat Und das ist eben deshalb möglich, weil das Böse an sich nichts Positives bedeutet, sondern als positive Macht nur auftreten kann, wenn es dem Guten eine positive Wertgrundlage entnimmt. Ein Wille, der auf das Böse, die Zerstörung als solche, gerichtet ist, der also das Böse um des Bösen willen tut, d. h. ein sogen. teuflischer Wille ist nicht die ursprüngliche Manifestation des bösen Prinzips; er entwickelt sich als rein zerstörerischer Wille immer schon auf Grund eines bösen Willens, der am Guten parasitiert.

Aus diesem Sachverhalt geht noch eine weitere Bestimmung des Gegensatzes von Gut und Böse hervor: nicht nur das *Wert-*

---

*) Der Schein des Guten, den das Böse hat, bedeutet also nicht, dass, wenn ich das Böse tue, ich immer sittlich recht zu handeln glaube, sondern lediglich dieses: dass das Böse mir als positiver Wert, als Vorzugswert erscheint, mag auch das Bewusstsein der Nichtübereinstimmung meiner Wertung mit dem objektiven Wertverhalt dabei vorhanden sein. Immerhin hat dieser subjektive Schein, wie aus dem Dargelegten hervorgeht, seine objektive Grundlage. Und das ist das primäre Moment im Bösen. Alle bewussten oder unbewussten Versuche, das Böse zu rechtfertigen, d. h. der Wertordnung des Guten anzupassen, sind immer schon ein Sekundäres, Nachträgliches.

**) Das kommt auch in den meisten mythischen und religiösen Vorstellungen über den Ursprung des Bösen zu deutlichem Ausdruck. Der Abfall Luzifers von Gott geht aus Selbstüberhebung, aus dem Wunsche, Gott gleich zu sein, hervor. Ebenso ist, nach griechischer Anschauung, die Hybris, der Uebermut, — die Ursünde, — also in beiden Fällen die Verabsolutierung eines Wertes (Selbstliebe, Selbstschätzung), die zur Negierung der sittlichen Wertordnung führt.

-verhältnis, sondern auch das *Seins*verhältnis derselben ist ein nicht umkehrbares, nicht reziprokes. Das Böse setzt das Gute voraus, nicht aber das Gute — das Böse. Das Böse ist ohne das Gute nicht existenzfähig; das Gute dagegen ist an die Existenz des Bösen nicht wesensnotwendig gebunden. Daher sind alle Versuche einer Theodizee oder Kosmodizee prinzipiell falsch, welche die Existenz des Bösen dadurch rechtfertigen, dass es ein notwendiges Korrelat, oder eine notwendige Seinsbedingung des Guten ausmache. So z. B. wenn die Stoa die Behauptung aufstellt, das Gute könne ohne das Böse nicht bestehen, weil das eine Glied des logischen Gegensatzes notwendig das andere fordere und voraussetze*), oder wenn Leibniz die Existenz des Bösen dadurch erklärt, dass in der allervollkommensten Welt auch alle möglichen niederen Vollkommenheitsstufen realisiert sein müssen; oder endlich wenn Hegel das Böse als notwendgies Moment (Antithese) in der dialektischen Entwicklung des Guten, ja als treibende Kraft dieser Entwicklung betrachtet. In allen diesen Anschauungen ist die wahre Natur des Gegensatzes von Gut und Böse verkannt und missdeutet; entweder im Sinne einer rein logischen Gegensätzlichkeit (Stoa), oder einer darauf fussenden realen Polarität (Hegel), oder endlich im Sinne einer bloss quantitativen Verschiedenheit, die qualitative Wesensgleichheit voraussetzt (Leibniz). Und diese Missdeutung geht immer auf eine routinenhafte, den wahren Sachverhalt ignorierende Anwendung der logisch-gegenständlichen Schematik zurück.

Wir brauchen unsere Analyse des Gegensatzes von Gut und Böse nicht weiter fortzuführen. Er diente uns ja nur als Beispiel, das zeigen sollte, wie sehr die Struktur des Wertgegensatzes von der des logischen Gegensatzes abweicht. Zu analogen Ergebnissen hätte auch die Betrachtung jedes anderen Wertgegensatzes geführt. Denn gewisse Grundeigenschaften, die wir an dem Gegensatz von Gut und Böse aufgewiesen haben, kommen auch allen anderen Wertgegensätzen zu. Ziehen wir etwa den ästhetischen Gegensatz von Schön und Hässlich (im Sinne von positivem und negativem ästhetischem Wert) zum Vergleich heran. Auch hier fallen konträrer und kontradiktorischer Gegensatz zusammen, d. h. innerhalb des ästhetischen Wertgebietes gibt es nichts Mittleres zwischen

---

*) Die gleiche Argumentation findet sich auch schon bei Platon.

**) In der felix culpa Augustins könnte man wohl eine ähnliche Ausdeutung des Verhältnisses von Gut und Böse vermuten. Das ist aber nicht der Fall. Wohl ist die Seligkeit des Erlöstseins als höchstes Gut an die vorhergehende Sündenschuld und -Qual gebunden; aber nur in dem Sinne, dass diese Schuld den Anlass für eine ausserordentliche schöpferische Manifestation der göttlichen Gnade bietet, nicht aber die Gnade und die in ihr gegründete Seligkeit als solche bedingt. Daher kommt es auch, dass die Sündenerfahrung zwar das sittliche Bewusstsein in einer ganz besonderen Weise bereichert und vertieft, niemals aber als Mittel für diese Bereicherung und Vertiefung benutzt werden darf.

Schön und Hässlich. Auch hier bildet das Schöne als positiver Wert die Grundlage des Gegensatzes, und das Hässliche setzt immer schon das Schöne, dessen Aufhebung und Negation es ist, voraus. — Immerhin wäre es voreilig, aus diesem Sachverhalt den Schluss zu ziehen, dass die Struktur aller Wertgegensätze die gleiche sei. Vielmehr ändert sie sich in manchen Beziehungen von einem Wertgebiet zum anderen. So. ist z. B. dem ästhetischen Wertgegensatz eine Relativität oder besser Relationalität eigen, wie sie dem Wesen des ethischen Wertgegensatzes durchaus fremd ist. Die ästhetischen Werte sind eben in ganz anderem Sinn *Beziehungswerte* als die sittlichen Werte. Etwas, was in Vereinzelung hässlich ist, kann, in umfassendere ästhetische Zusammenhänge eingespannt, als schön erscheinen. Und ebenso kann das, was in einem Beziehungssystem (z. B. Stil) positiv ästhetisch gewertet wird, in einem anderen zum negativen Werte werden. Auf ethischem Gebiet ist solch eine vom Beziehungssystem bedingte Auflösung der Harmonie in Disharmonie und der Disharmonie in Harmonie nicht möglich. Eine ethisch negative Handlung (die, z. B. wie Tötung, zur Vernichtung eines absoluten Wertes führt) wird dadurch nicht zu einer schlechthin guten Handlung, dass sie irgend welche ideale wertvolle Ziele verfolgt (etwa Befreiung des Vaterlandes). Sie behält trotzdem den Charakter einer sittlichen Schuld. Ihr positiver Wert löst den negativen nicht in sich auf, sondern lässt ihn unversöhnt neben sich bestehen. Es kommt zu einem auf ethischem Gebiet nicht aufhebbaren Wertkonflikt und Wertwiderspruch. — Daher ist auch eine Theodizee, welche sich von der Analogie mit dem ästhetischen Wertgegensatz leiten lässt, von Grund aus unzulänglich. Mag auch die Dissonanz des Hässlichen in der Schönheit des Kosmos ihre harmonische Lösung finden, das Böse kann niemals dadurch sittlich gerechtfertigt, d. h. zum Guten umgewertet werden, dass es der sittlichen Vollkommenheit oder dem sittlichen Fortschritt des Weltganzen als Mittel dient.*)




*) Das ist ja ein leitender Gedanke in den „Brüdern Karamasoff," den Dostojevsky dem Iwan Karamasoff in den Mund legt.